

امام احمد رضا

اور

عظیم کلام

جلد اول

الہیات



مولانا مفتی فیضان المصطفیٰ قادری

مکتبہ الغنی پبلشرز

03152717547

امام احمد رضا اور علم کلام

تالیف

مولانا فیضان المصطفیٰ قادری

مکتب الفنی پبلشرز کراچی

0315-2717547 / 0305-2578627

www.alghanipublishers.com

alghanipublisher@gmail.com

www.fb.com/alghanipublisher

جملہ حقوق بحق ناشر محفوظ ہیں

نام کتاب : امام احمد رضا اور علم کلام (ایسٹ)

مصنف : مولانا فیضان المصطفیٰ قادری

ناشر : الفنی پبلشرز (ہول سیل)، کراچی

تعداد :

ڈیزائنر :  ٹرافیکس ڈیزائنر
0304-2601632

پرینٹنگ : المعتمد پرنٹنگ

ملنے کے پتے

- (۱) مکتبہ الفنی پبلشرز ہول سیل نزد فیضان مدینہ، پی ٹی سی ایل والی گلی، نئے انی مہزی منڈی، کراچی، پاکستان
- (۲) مکتبہ حسان فیضان مدینہ دکان نمبر 4 کراچی
- (۳) اسلامک بک کاپرپوریشن، راولپنڈی
- (۴) مکتبہ فیضان سنت مکتان، پنجاب
- (۵) مکتبہ بہار شریعت بہار آباد کراچی
- (۶) مکتبہ اوسبہ بہاول پور، پنجاب
- (۷) نعیمیہ بک اسٹال، لاہور
- (۸) مکتبہ اوسبہ بہاول پور، پنجاب
- (۹) مکتبہ نعیمیہ، نزد دارالعلوم نعیمیہ، کراچی
- (۱۰) چشتی کتب خانہ، لاہور
- (۱۱) ضیاء القرآن پبلشرز کراچی، لاہور
- (۱۲) مکتبہ فیضان مدینہ، فیصل آباد، پنجاب

ہول سیل کے لئے رابطہ

0315-2717547 / 0305-2578627

www.alghanipublishers.com

alghanipublisher@gmail.com

www.fb.com/alghanipublisher

امام احمد رضا قدس سرہ کی وصیت

میرا دین و مذہب جو میری کتب سے ظاہر ہے اس پر مضبوطی سے قائم رہنا
ہر فرض سے اہم فرض ہے، اللہ توفیق دے۔
(وصایا شریف صفحہ ۱۶)

اهداء

میرے آقائے نعمت، میرے اولین مربی، میرے والد گرامی یعنی
شہزادہ صدر الشریعہ حضرت مولانا فداء المصطفیٰ قادری زید مجدہ
کی بارگاہ میں

جنہوں نے ہمیں ہر معاملے میں ہماری اپنی ترجیحات اختیار کرنے کی آزادی دی، اور
فقیر کی تعلیمی اور تدریسی زندگی کی مصروفیات میں اپنے بے شمار حقوق کے تقاضے کجا، کسی
خدمت تک کی خواہش ظاہر نہ کی۔

ان کی دعائیں ہمارا سرمایہ زندگی، اور ان کی خواہشات ہماری کل حیات
والدین کی خدمت کا متمنی

فیضان المصطفیٰ قادری غفرلہ

۲۶ جون ۲۰۱۹ء

فہرست مضامین

صفحہ	مضامین
17	دعائیہ کلمات: حضور محدث کبیر
19	تقدیم: مفتی محمد قمر الحسن قادری
24	تقریظ جلیل: علامہ کوثر امام قادری
40	پیش لفظ
44	(مقدمہ) علم کلام کا تعارف
44	علم کلام کی تدوین اور تاریخ
46	متکلمین اہل سنت کی دو جماعتیں
46	اہل سنت کے دو گروہ اشعری اور ماتریدی:
47	علم کلام کی مشہور و متداول کتابیں
47	الفقہ الاکبر و منہج الروض الازہر
47	العقیدۃ الطحاویۃ
48	مقالات الاسلامیین للامام الاشعری
48	کتاب التوحید للامام الماتریدی
48	الاقتصاد فی الاعتقاد
49	تبصرۃ الادلۃ
49	عقائد نسفیہ اور شرح عقائد نسفیہ
50	بداء الامالی اور اس کی شرح نخبۃ اللآلی
51	البدایۃ فی اصول الدین

51	الاربعین فی اصول الدین
51	عمدة العقائد
52	مواقف وشرح مواقف
52	شرح مقاصد
53	المسایرة مع المسامرة
53	الاعلام بقواطع الاسلام
54	المعتقد المعتقد وحاشیة المستند المعتمد
55	بہار شریعت حصہ اول
55	تصانیف رضا میں مذکور مزید کتب علم کلام
56	علم کلام میں امام احمد رضا کی تصنیفات
56	المعتمد المستند
56	قوارع القہار
57	سبحان السیوح
57	القمع المبين لآمال المكذبين
57	باب العقائد والكلام
58	انوار المنان
58	مقام الحدید
58	الكلمة الملهمة
59	للج الصدر لايمان القدر
59	اعتقاد الاحباب
59	الدولة المكية

59	خالص الاعتقاد
60	امور عشرین در امتیاز سنن

امام احمد رضا اور علم کلام (الہیات)

63	(باب اول) مبادیات عقائد
64	مسائل عقائد کی تین قسمیں
65	علم کلام کے لیے امام احمد رضا کے چند رہنما اصول
66	عقائد میں تقلید کا مسئلہ
68	ائمہ اہل سنت کے اختلافات عموماً نزاع لفظی ہوتے ہیں
68	مثلاً ”ایمان مخلوق ہے یا غیر مخلوق“؟ نزاع لفظی ہے
69	ہر عقیدہ اہل سنت کا خلاف گرا ہی نہیں
70	ایمان کیا ہے؟
70	ایمان کامل کیا ہے؟
71	ضروریات دین و ضروریات اہل سنت
71	ضروریات دین
73	ضروریات اہل سنت و جماعت
73	ضروریات دین و ضروریات اہل سنت کی مثال
74	وہ مسئلہ علم غیب جو ضروریات دین سے ہے
74	وہ مسئلہ علم غیب جو ضروریات اہل سنت سے ہے
74	وہ مسئلہ علم غیب جو اہل سنت کا خلاف ہے
74	مسائل ضروریات دین

	(باب دوم)
80	ذات و صفات باری تعالیٰ کے متعلق عقائد
81	صفات باری تعالیٰ کا بیان
81	صفات الہی سے متعلق امام احمد رضا قدس سرہ کی تحقیقات انیقہ
82	صفات باری تعالیٰ کی چار قسمیں
84	کون سی صفات نہ عین ذات ہیں نہ غیر ذات
87	صفات ذاتیہ خود واجب بالذات ہیں یا ممکن بالذات؟
88	اللہ تعالیٰ پر کچھ واجب نہیں، مگر یہ کہ وہ خود واجب کرے
81	صفات باری سے متعلق اعلیٰ حضرت کو مارہرہ شریف کا مکتوب
82	جواب مکتوب
89	”صفات نہ عین ذات ہیں نہ غیر ذات“ اس کی پوری تحقیق
98	صفات باری کے متعلق اعلیٰ حضرت کا عقیدہ
100	اہلسنت کے نزدیک صفات باری تعالیٰ واجب لذات اللہ ہیں، اختیاری نہیں
100	علم الہی کا بیان
101	علم الہی اور علم مخلوق کا فرق
106	ملا عبد الحکیم سیالکوٹی اور ملا خیالی کے قول پر امام احمد رضا کا ایراد
108	محالات کی تقسیم اور صفت قدرت کا اثبات
109	استحالیہ شرعیہ کی دو قسمیں ہیں
110	شرکی نسبت اللہ کی طرف منفردانہ کی جائے
112	خبر الہی مثل علم الہی ہے
113	وعدہ وعید کی خبر میں تخلف ممکن نہیں

113	صفاتِ سلبیہ اور تنزیہاتِ باری تعالیٰ
114	آیاتِ تشابہات کے متعلق اہل سنت کا عقیدہ
114	آیاتِ تشابہات میں اہل حق کے دو مذاہب کا بیان
115	تشابہات کو ظاہر پر محمول کرنے کا درست مفہوم
118	صفات کے متعلق عقیدہ حقہ تنزیہ مع تشبیہ بلا تشبیہ
119	لیس کمثلہ شیء کی رضوی تشریح
120	معنی ”استوا“ میں چار تاویلات
121	مکان و جہت سے باری تعالیٰ کی تنزیہ کا بیان
123	صفاتِ تشابہات میں افراط و تفریط اور مذہبِ اہل سنت
123	مکان و جہت کے متعلق دورِ حاضر کے وہابیہ کا عقیدہ
124	اللہ تعالیٰ ہر شے کو محیط ہے
124	باری تعالیٰ کے لیے مکان ماننے پر استحالے اور اس سے تنزیہ کے دلائل
127	اللہ تعالیٰ کے لیے جہت ہونے پر امام احمد رضا کے ایرادات
130	جسم و جہت و مکان کی حامل نصوص کی توجیہ
133	کذب سے تنزیہ کی بحث
134	”اللہ تعالیٰ ہر چیز پر قادر ہے“ کا مفہوم
135	محالات و واجبات پر عدم قدرتِ عجز نہیں
136	کذبِ الہی کے محال ہونے پر اجماع
137	اللہ تعالیٰ پر کذب محال ہونے پر علمائے اہل سنت کے دلائل
139	کذبِ الہی کے استحالہ پر اعلیٰ حضرت کے دلائل
143	”كَمْثٌ كَلِمَةٌ رَبُّكَ صِدْقًا“ سے انوکھا استدلال

145	امکانِ کذبِ الہی کے دلائل کا رد
145	اسماعیل دہلوی کی پہلی دلیل اور اس کا رد
146	اسماعیل دہلوی کی دوسری دلیل اور اس کا رد
149	”کذب پر قادر ہو کر اجتناب کرتا ہے“ پر نقوض
151	اس مغالطے کا حل کہ ”برائی سے اجتناب مع القدرة“ قابل تعریف ہے
152	سلبِ شے کب صفت کمال ہوتی ہے
153	وہابیہ کذبِ الہی ممتنع بالغیر بھی نہیں مانتے
154	بلکہ وہابیہ کا کذبِ الہی واقع ماننا لازم آتا ہے
154	”کذب پر قدرت نہ ہو تو بندے کی قدرت بڑھ جائے گی“ جواب کا خلاصہ
156	خلفِ وعید کا مسئلہ
157	خلفِ وعید کی پوری بحث
158	”امکانِ کذبِ خلفِ وعید کی فرع نہیں“ اس پر دلائل
159	خلفِ وعید کے مجوزین کی اصل بنیاد
160	خلفِ وعید امکانِ کذب نہیں اس پر مزید دلائل
161	خلفِ وعید غفود مغفرت ہی کا نام ہے
162	خلفِ وعید کس معنی میں مختلف فیہ ہے
164	خلفِ وعید جس معنی میں جائز مانتے ہیں وہ واقع ہے
165	خلفِ وعید کے معاملہ میں اصل نزاع کیا ہے
165	”مومن مطیع کی تعذیب محال ہونے“ سے استدلال
166	کلام صفتِ الہی کی بحث
167	کلامِ نفسی اور کلامِ لفظی کی تقسیم سے متعلق امام احمد رضا کا موقف

168	امام احمد رضا کے تجدیدی کارنامہ ”انوار المنان“ کا خلاصہ
177	متاخر متکلمین اور متاخر مفسرین کا مذہب سلف سے عدول میں فرق
179	”قرآن مجید پر ایمان“ یعنی تمام آیات پر ایمان
179	قرآن مجید سے زمین و آسمان کی حرکت کا رد:
180	عقلی دلائل سے حرکت زمین کا رد
180	عقیدہ الوہیت سے متعلق فلاسفہ کے کفریات اور گمراہیوں کا رد
181	عالم میں تدبیر و تصرف صرف اللہ تعالیٰ کا
181	افعال باری تعالیٰ کی ایک جھلک
183	عقول عشرہ کا خلق عالم میں کچھ دخل نہیں
183	اللہ واحد اکیلا خالق جملہ عالم ہے
184	فلسفی بنیاد ”الواحد لا یصلو عنه الا الواحد“ پر کلام
186	ہیولی و صورت و عقول عشرہ و نفوس کچھ قدیم نہیں
186	قدیم عرش کا قول اور ابن تیمیہ کی گمراہی
187	ابن تیمیہ کے متعلق امام احمد رضا قدس سرہ کا موقف
188	علم محیط باحاطہ تامہ صرف اللہ کو ہے نہ کہ عقول عشرہ کو
189	علم باری تعالیٰ کی شان
189	اللہ تعالیٰ فاعل مختار ہے نہ کہ فاعل موجب
190	”ترجیح بلا مرجح“ باطل نہیں ”ترجیح بلا مرجح“ باطل ہے
191	جزء لا تجزئی کی بحث
192	موقف اول: جزء لا تجزئی سے متعلق اعلیٰ حضرت کا موقف
192	جزء لا تجزئی باطل نہیں، اس سے متعلق چھ مذاہب

194	موقف دوم: جزء الاستبجریٰ کا اثبات
195	موقف سوم: جزء الاستبجریٰ کے دلائل کا رد
196	فلاسفہ کی بڑی دلیل اور اعلیٰ حضرت کا جواب
200	موقف چہارم: جسم کے متعلق اعلیٰ حضرت کی رائے
201	زمانہ حادث ہے، اور اس کا وجود خارجی نہیں
202	وجود زمانہ کے دلائل کا ابطال
204	زمانے کے لیے خارج میں کوئی منشاء انتزاع بھی نہیں
204	زمانے کو ”موجود اصلی“ ماننا صمد ہا کفریات کی بنیاد
205	حدوث زمانہ پر استدلال
206	حدوث زمانہ پر اعتراض کا حل
208	قدم نوعی محال ہے
210	اللہ تعالیٰ پر کسی چیز کے وجوب اور عدم وجوب کی بحث
210	امام احمد رضا کی تحقیق کا خلاصہ
212	امام نسفی کے قول کی تاویل و توضیح
213	نظریہ وجوب کا رد
214	حسن و قبح عقلی یا شرعی اور متعلقات کی بحث
216	حسن و قبح عقلی و شرعی کے متعلق اعلیٰ حضرت کی اعلیٰ تحقیق
236	حسن و قبح عقلی میں محل اتفاق سے اشاعرہ کا دھول
236	اشاعرہ کے اس اضطراب کی رضوی تفصیل
237	علامہ عبدالغنی نابلسی کا دھول
241	تکلیف مالا یطاق کے جواز اور عدم جواز کی بحث

243	تعذیب مطیع کے متعلق اشاعرہ اور ماتریدیہ کا اختلاف
245	ماتریدیہ کے موقف کی تائید میں اعلیٰ حضرت کا استدلال
246	وجوب علیہ یا وجوب منہ
248	تعذیب مطیع کے متعلق اعلیٰ حضرت کا تحقیقی موقف
251	مسایرہ کی تشریح پر اعلیٰ حضرت قدس سرہ کا ایراد
253	کیا مجرم کو پوری سزا ملے گی؟
255	معاصی بغیر توبہ کے بھی قابل معافی ہیں
256	توحید، وحدت اور اتحاد کا فرق
257	وحدة الوجود کے ماننے والے تین فرقے
259	وحدة الوجود کی تشریح
262	وحدة الوجود کی تعلیم کی مشکلات
263	(باب سوم)
264	رویت باری تعالیٰ کا بیان
265	شب معراج حضور اقدس علیہ السلام کو دیدار الہی ہوا یا نہیں
267	(باب چہارم)
268	تقدیر کا بیان
269	تقدیر مبرم و معلق کا بیان
270	تقدیر مبرم و معلق کے متعلق امام احمد رضا کی تحقیق
272	تدبیر کا بیان
273	(باب پنجم)
274	کفر و تکفیر کی بحث

274	کفر لزومی و کفر التزامی کا فرق
274	کفر لزومی کا حکم
275	تکفیر کے اصول
277	تکفیر کلامی پر شبہات کا ازالہ
278	"من قال لا اله الا الله دخل الجنة" کا مفہوم
278	اہل قبلہ کی عدم تکفیر کی تحقیق
279	ننانوے احتمالات کفر اور ایک اسلام کا تو تکفیر نہیں
280	تکفیر کے متعلق اعلیٰ حضرت کا مذہب اور احتیاط
283	انکار خدا اور منکرین خدا
285	فلاسفہ کے جھوٹے خدا
285	آریہ کے جھوٹے خدا
285	مجوس کے جھوٹے خدا
286	یہود کے جھوٹے خدا
286	نصاری کے جھوٹے خدا
287	نیچریوں کے جھوٹے خدا
287	چکڑ الوی کے جھوٹے خدا
288	قادیانی کے جھوٹے خدا
288	رافضیوں کے جھوٹے خدا
289	دہابیوں کے جھوٹے خدا
289	دیوبندیوں کے خدا
290	غیر مقلدوں کے جھوٹے خدا

291	(باب ششم)
292	اہل فترت کے احکام و مباحث
295	حضور اقدس ﷺ کے والدین کریمین کے ایمان کی بحث و تحقیق
298	امام سیوطی کی کتاب مسالک المحققا
298	مسلک اول
298	مسلک ثانی
298	مسلک ثالث
300	رسالہ ”شمول الاسلام“ کا خلاصہ
305	احیائے ابویں کی روایت سے محدثین کا استدلال
306	روایت احیائے ابویں سے اعلیٰ حضرت کا استدلال
308	”شمول الاسلام“ میں مخالفین کے شبہات کا جواب
308	شبہات کے ازالہ میں امام احمد رضا کا منفرد طرز عمل
309	حدیث: ”ان ابی و اباک فی النار“ کی تحقیق (حاشیہ)
310	ایک نفیس ضمنی بحث (حاشیہ)
311	”ان ابی و اباک فی النار“ پر امام سیوطی کی بحث و تحقیق (حاشیہ)
316	باپ سے مراد چچا ابو طالب (حاشیہ)
311	مخالفین کی دوسری دلیل اور اس کا جواب
311	اعلیٰ حضرت کے نزدیک وعائے استغفار سے ممانعت کا سبب
313	اس مسئلے سے متعلق اعلیٰ حضرت کی نصیحت
317	ایک حیرت انگیز واقعہ
319	فقہ اکبر کی الحاقی عبارت کی تحقیق

320	علامہ زاہد بن حسن کوثری کی تحقیق
322	اعلیٰ حضرت قدس سرہ کی تحقیق
326	ابوطالب کے ایمان و کفر کی بحث
326	ابوطالب کا معاملہ
327	”شرح المطالب فی بحث ابی طالب“ کا خلاصہ
329	ابولہب اور ابوطالب کے مابین وجہ فرق
330	ابوطالب کے متعلق نظریہ کفر کی بنیاد
331	ابوطالب کی ایمان سے محرومی کی حکمتیں
332	ابوطالب کی محبت طبعی تھی نہ کہ شرعی
332	سیرت ابن اسحاق کی ایک روایت پر اعلیٰ حضرت کی اصولی بحث
333	اعلیٰ حضرت قدس سرہ کا جواب
334	اس روایت کی بحث پر اعلیٰ حضرت کی تحقیق
335	حضرت علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہ کا پیدائشی موحد و مومن ہونا
335	”تنزیہ المکانۃ الحمیدریہ“ کے افادات:
337	حضرت ابوبکر صدیق و حضرت علی مرتضیٰ رضی اللہ عنہما کے ایمان کے مدارج
338	صرف ”لا الہ الا اللہ“ پر ایمان لانے کا مطلب
341	(باب ہفتم)
342	تجلیات الہیہ کا بیان
342	نور الہی کا بیان
342	تجلیات الہیہ کے دو پہلو جمال و جلال
343	نور الہی کے مظاہر

دعائیہ کلمات

ممتاز الفقہاء حضور محدث کبیر علامہ ضیاء المصطفیٰ قادری مدظلہ العالی

بسم الله الرحمن الرحيم
نحمده ونصلی علی رسولہ الکریم

سیدی اعلیٰ حضرت امام احمد رضا قدس سرہ العزیز کے تجدیدی و علمی کارناموں کا اہم حصہ آپ کے مباحث کلامیہ ہیں، جو آپ کی متعدد کتابوں، رسائل اور حواشی میں موجود ہیں، اُن مباحث میں اکثر وہ ہیں جو قوت بیان، کثرت دلائل اور نکتہ آفرینی کے اعتبار سے آپ ہی کی خصوصیات میں شمار ہوتے ہیں۔

ان کارناموں پر میرے علم کے مطابق اب تک تفصیلی بلکہ اجمالی تعارف کی طرف کوئی خاص توجہ نہ کی گئی۔ اللہ تعالیٰ اپنے کرم خاص سے عزیزم محترم مولانا فیضان المصطفیٰ صاحب کو خوب نوازے، کہ انھوں نے اعلیٰ حضرت کے مباحث عقائد و کلام کو اِمعانِ نظر سے مطالعہ کیا، اور تقریباً اکثر کلیات و جزئیات کلامیہ کا سہل ترین انداز میں اقتباس تیار کیا ہے، اور مشکل مقامات کی تشریح یا تسہیل بھی کی ہے۔ اس کام میں ان کی محنتِ شاقہ، اور جگر سوزی کا اندازہ وہی لگا سکتا ہے جسے علم کلام سے گہرا شغف رہا ہو۔ مولانا موصوف نے اس دور کے علما کے سر سے ایک بہت اہم کام کا قرض اتار دیا ہے۔

علماء اور عوام پر لازم ہے کہ اس تالیف ”امام احمد رضا اور علم کلام“ کا گہرائی سے مطالعہ کریں، اور اپنے اعتقاد و علم کو جلا بخشیں، میں نے خود اس کتاب کے بعض مباحث کا مطالعہ کیا اور اپنے علم و بصیرت میں تازگی بھی محسوس کی۔

اللہ تبارک و تعالیٰ عزیز گرامی قدر حضرت مولانا فیضان المصطفیٰ قادری رضوی امجدی کے علم و بصیرت اور عمر و صحت میں خوب خوب برکتیں عطا فرمائے، اور آپ کو معاصرین کے درمیان امتیازی شان سے بھی نوازے۔ آمین، فقط، واللہ المستعان وعلیہ التکلیف

فقیر ضیاء المصطفیٰ قادری غفرلہ

۲۲ شوال المکرم ۱۴۴۰ھ

26.06.2019



تقدیم

مفتی محمد قمر الحسن قادری، خطیب النور مسجد ہیوسٹن امریکہ

جنگ صفین کے بعد امت مسلمہ میں کھل کر دو گروہ سامنے آئے، ایک خارجی اور دوسرے شیعان علی۔ اگرچہ اس سے قبل بھی بعض روایتوں سے پتہ چلتا ہے کہ فرقہ ”قدریہ“ وجود میں آچکا تھا، مگر صحابہ کرام کی عظمت کی وجہ سے وہ کھل کر سامنے نہیں آیا تھا، مگر صفین کے بعد خارجیوں اور شیعوں نے کھل کر اپنے بدعی عقیدوں کا اظہار شروع کر دیا۔ یہ فرقے عقائد کی بنیاد پر وجود میں آئے تھے، اس لیے امت مسلمہ کو فکر دامن گیر ہونا ناگزیر تھی۔ یہی وجہ تھی کہ سیدنا علی مرتضیٰ کرم اللہ وجہہ الکریم نے خارجیوں کا استیصال کیا، اور ان سے مہیب جنگ لڑی۔ رہ گیا عمل میں اختلاف، تو یہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اجمعین کے درمیان موجود تھا، اور اس سے سنت نبوی علیٰ صاحبہا الصلوٰۃ والسلام کے جملہ گوشوں پر عمل ہو رہا تھا۔ جس کے پاس جو روایت تھی وہ اسی حدیث کے مطابق عمل کر رہا تھا، اور یہ باعث رحمت تھا۔ مگر عقیدے کا اختلاف اصول دین پر ضرب کے مترادف تھا۔ اسی نظریہ عقائد کو بچانے کے لیے ”علم کلام“ کی بنیاد پڑی۔

”علم کلام“ اور ”علم عقائد“ مترادف ہیں، اگرچہ بعض حضرات نے اس میں کلام کیا ہے۔ اور علم کلام اور علم عقائد میں فرق ظاہر کرتے ہیں۔ جیسا کہ دائرہ معارف اسلامیہ میں ہے:

”کلام اور عقائد میں جزوی ترادف کے باوجود کچھ اختلاف بھی ہے، اور وہ یوں کہ علم عقائد محض اقرارات کے بیان اور ان کی تعیین کا نام ہے۔ اور علم کلام میں ان اقرارات و

تصدیقات کا بدلائل (زیادہ تر عقلی) اثبات کیا جاتا ہے۔ (دائرۂ معارف اسلامیہ، جلد ۱۴، ص ۳۲، دانش گاہ پنجاب لاہور)

سیدنا امام اعظم رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا دورانِ فرقوں سے مناظرے، مجادلے اور مباحثے میں بہت مشہور ہے۔ خود سیدنا امام اعظم دین کی صحیح تشریح و تفسیر کے لیے باطل عقائد و نظریات کے اساطین سے مناظرہ فرماتے۔

شیخ ابوزہرہ مصری نے اپنی تالیف ”ابوحنیفہ و حیاتہ“ (جس کا اردو ترجمہ ”حیات حضرت امام ابوحنیفہ“ کے نام سے ہو چکا ہے) میں ذکر کرتے ہیں:

”امام ابوحنیفہ فنِ مناظرہ میں یکتائے زمانہ تھے اور آغاز طالب علمی ہی سے بحث و تحقیق کے دلدادہ تھے۔ اسلامی فرقوں کے مرکز بصرہ میں تشریف لے جاتے، ان کے اکابر سے تبادلہ افکار کرتے۔ مروی ہے کہ آپ بائیس ۲۲ مختلف فرقوں سے مناظرہ کر چکے تھے، بڑے ہو کر آپ نے اسلام کی مدافعت میں بحث و مباحثہ شروع کیا۔“ (حیات حضرت امام ابوحنیفہ، ص: ۱۳۶، اعتقاد پبلشنگ ہاؤس دہلی)

یہ دوسری صدی ہجری کا زمانہ تھا، اسی زمانہ میں واصل بن عطا جو سیدنا امام حسن بصری رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا شاگرد تھا، ایک مسئلے کو لے کر اپنے استاذ کا باغی ہو گیا اور اس نے ”اعتزال“ کی بنیاد ڈالی، جس سے فرقہ ”معتزلہ“ ظہور میں آیا۔ معتزلی عقلیت پسند تھے، اسی لیے ان لوگوں نے بہت سارے مسائل کو عقل کی میزان پر تولنے کی کوشش کی، مگر اسراۃ قرآنی کی راہوں تک نہ پہنچ پانے کی وجہ سے انکار کر دیا، اور اُسی دوسری صدی ہجری میں ہی مامون رشید خلیفہ بنو عباسیہ نے فلسفہ یونان کی کتابوں کو عربی میں ترجمہ کرا کے ایک نئی بحث کا آغاز کر دیا۔

ملا کا تب چلپی نے بیان کیا:

”جب خلافت مامون کے پاس آئی تو اس نے اپنے دادا ابو جعفر منصور کے کام کو تکمیل تک پہنچایا اور علوم و فنون کو ان کے مرکزدوں اور معدنوں سے نکالنے کی طرف متوجہ ہوا۔ سلاطین روم سے فلسفہ کی کتابیں مانگ بھیجی۔ چنانچہ ان لوگوں نے افلاطون، ارسطو، بقراط، جالینوس، اقلیدس

اور بطلموس وغیرہ کی کتابیں بھیجیں، مامون نے ماہر مترجمین سے ان کا ترجمہ کرا کے لوگوں کو ان کی تعلیم کی ترغیب دلائی اور چند دن کے اندر اندر ایک معتد بہ جماعت علوم و فنون سے آراستہ ہو گئی۔“ (تاریخ اسلام، از معین الدین، خلافت عباسیہ جلد اول ص: ۱۷۶، معارف پریس اعظم گڑھ)

فلسفہ یونان کے ملحدانہ نظریات جب عوام میں پھیلے تو اسلام کے بنیادی افکار متاثر ہونے شروع ہو گئے۔ ذات باری، صفات الہی، حشر اجساد، خلق قرآن وغیرہ مسائل پر گفتگو شروع ہوئی اور امت مسلمہ ایک آزمائشی دور سے گزرنے لگی تو اللہ تعالیٰ نے امام ابوالحسن اشعری رضی اللہ عنہ اور پھر امام ابو منصور ماتریدی رضی اللہ عنہ جیسی ژرف نگاہ شخصیات کو پیدا فرمایا، جنہوں نے فلسفہ کے مزعومات باطلہ کا بھرپور جواب دیا اور دین کو منقح فرمایا۔ پانچویں، چھٹی صدی ہجری میں امام غزالی و امام رازی جیسی عبقری شخصیتوں نے فلسفہ کے اوہام باطلہ کے خلاف کتابیں لکھیں اور اسلام کے جن مسئلوں میں لوگوں کو شک ہو گیا تھا ان کا بھرپور دفاع کیا۔ چنانچہ نظریاتی طور پر آٹھ فرقے وجود میں آئے۔

مولانا محمد احمد مصباحی نے اپنی کتاب ”حدوث الفتن وجہاد اعیان السنن“ میں فرمایا:

”اذا عرفت هذا، فنقول: اعلم أن كبار الفرق الاسلامية ثمانية: المعتزلة والشيعة والخوارج والمرجئة والنجارية والجبرية والمشبهة والناجية“۔ (حدوث الفتن وجہاد اعیان السنن، ص: ۲۲، المقطم للنشر والتوزيع، قاهرة مصر)

معتزلہ، شیعہ، خوارج، مرجئہ، نجاریہ، جبریہ، مشبہہ اور ناجیہ۔ ان کی صورت حال یہ رہی کہ قرآن مقدس کی آیات سے استنباط کرتے اور پھر فلسفہ کے جزیات پر انطباق کر کے کسی نئی چیز کی تلاش میں لگ جاتے، جس سے تشکیک و اوہام میں الجھتے چلے جاتے۔ خصوصاً آیات متشابہات سے ان میں سے اکثر کو دھوکہ ہوا۔

- اس طرح تین طرح کے نظریات ابھر کر سامنے آئے:
- (۱) تنزیہ محض (۲) تشبیہ محض (۳) تنزیہ مع تشبیہ بلا تشبیہ۔
- یہ تیسرا مسلک اہل سنت و جماعت یعنی اشاعرہ اور ماتریدیہ کا ہے۔
- علم کلام کے اہم ترین موضوعات بروایت دائرۃ معارف اسلامیہ اس طرح ہیں:
- (۱) خدا کی ذات و صفات اور عدل و توحید کا مسئلہ۔
- (۲) رویت باری تعالیٰ۔
- (۳) قرآن کا مخلوق یا غیر مخلوق ہونا۔
- (۴) جبر و اختیار۔
- (۵) مرتکب کبائر کی حیثیت اور کفر کی تعریف اور درجے (منزلۃ بین المنزلین)
- (۶) امر بالمعروف اور نہی عن المنکر۔
- (۷) نبوت کی حقیقت اور منصب۔
- (۸) مسئلہ امامت و خلافت۔

متدین علمائے اعلام نے انتہائی کوشش اور محنت شاقہ سے ان کے جوابات دیے، اس طرح بہت ہی وسیع کتابیں منصہ شہود پر آئیں جو خاص عقائد کے متعلق ہوتی تھیں، چوں کہ علم کلام میں اعتراضات و شبہات کا جواب انھیں فنون کی روشنی میں اسلامی اقدار سے دیا جاتا تھا، اس لیے نئی نئی اصطلاحیں وجود میں آئیں جن سے علم کلام کی کتابیں مزین ہیں۔

یہ کتاب ”امام احمد رضا اور علم کلام“ دراصل فاضل مقالہ نگار مولانا فیضان المصطفیٰ زید مجدہ کا مخصوص مقالہ ہے، جو ”مصنف اعظم نمبر“ کے صفحات پر ۹ واں مقالہ ہے، مولانا موصوف نے اس کی افادیت کے پیش نظر اس میں اضافہ کر کے کتابی شکل دے دی، جو اب باب علم کے لیے خوش آئند ہے۔

چوں کہ ماضی قریب میں بھی اسی طرح کا ماحول پیدا کیا گیا جو عہد وسطیٰ میں پیدا کیا گیا تھا اور بعض لوگوں نے نئی اصطلاحات و نظریات وضع کر کے مسلمانوں کے عقائد پر ضرب کاری لگایا

تھا، جس کی وجہ سے اہل حق کا گروہ تلملا اٹھا، چنانچہ علم کلام کے انھیں اصولوں پر ان خرافات کا جواب دیا گیا۔ مثلاً ”امکان کذب باری تعالیٰ“۔ ”مشابہت سید عالم صلی اللہ علیہ وسلم“ پر ”امتناع النظیر“ کا مسئلہ۔ حضور سید عالم صلی اللہ علیہ وسلم کی خاتمیت کاملہ پر ”تقدم و تاخر ذاتی“ کی قیود کا اضافہ کر کے کسی نئے نبی کا امکان ظاہر کرنا۔ نیز ظلی اور بروزی نبی کی اصطلاح گڑھ کرنیوت کے دروازے کھولنا وغیرہ جیسی فتیح صورت حال پیدا کر دی گئی تھی تو اس وقت اللہ تعالیٰ نے خاتم المحققین علامہ فضل حق خیر آبادی ماتریدی علیہ الرحمۃ والرضوان کو اور پھر مرکز علم و فضل سیدنا امام احمد رضا فاضل بریلوی علیہ الرحمۃ والرضوان کو پیدا فرمایا، جنھوں نے ان مفسدانہ اصطلاحات کا سد باب کیا اور اس کے ساتھ ہی امت خیر کو گمراہی میں گرنے سے بچالیا۔

زیر نظر کتاب اسی قدسی صفات، مجمع العلم و مرکز العلماء امام احمد رضا علیہ الرحمۃ والرضوان کے علم کلام و علم عقائد پر مشتمل ایک دستاویزی مقالہ ہے۔ فاضل مؤلف نے بڑی دیدہ ریزی اور محنت سے اس مشکل بحث کو آسان کر کے پیش کرنے کی کوشش کی ہے، تاکہ عوام و خواص دونوں اس سے مستفیض ہو سکیں۔ اس کے مطالعہ سے قاری کی حیرت و استعجاب یقینی ہے، کہ امام اہل سنت کی وسعت نظر اور دقت نظر کا کیا عالم تھا۔ اللہ تعالیٰ اس کو اہل ذوق کے لیے مفید بنائے اور مؤلف کو اس کا اجر جزیل عطا فرمائے۔

آمین یا رب العالمین بجاہ سید المرسلین صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم

محمد قمر الحسن قادری غفرلہ القوی

خادم دارالافتاء امام جامع مسجد النور، ہیوسٹن

وچیرمین رویت ہلال کمیٹی آف نارٹھ امریکہ

۵ شوال المکرم ۱۴۴۰ھ

۸ جون ۲۰۱۹ء بروز شنبہ

تقریظ جلیل

از قلم: کوثر امام قادری

امام احمد رضا محدث بریلوی کی پوری زندگی قرطاس و قلم، تصنیف و تالیف، احقاق حق و ابطال باطل کے لیے وقف تھی۔ آپ کا اشیب قلم بے تکان ہر میدان فکر و عمل میں بسرعت دوڑتا رہا اور بڑی بڑی گھاٹیوں کو اس طرح عبور کیا کہ نہ کہیں ٹھوکر لگی اور نہ کبھی خطائے اجتہادی کا ارتکاب کیا، جس بھی عنوان پر توجہ دی اسے تاریخی بنادیا، اور جس بھی مسئلہ کی تحقیق کی اسے نئی زندگی عطا کر دی۔ تحقیق رضا کا مطالعہ کرنے والا سیراب تو ضرور ہوتا ہے مگر خود امام احمد رضا کے بارے میں حیرانی و پریشانی سے بھی دوچار ہوتا ہے۔ وہ یہ طے نہیں کر پاتا کہ محقق کس فن کا امام ہے؟ ہر فن کا ماہر قاری اپنے مطالعہ کی روشنی میں انھیں بلند و بالا اور ہر شکوہ القاب و آداب کا مستحق تصور کرتا ہے۔ فن حدیث میں آپ کو محدث، فقہی دنیا میں عظیم فقیہ، تفسیر میں عظیم مفسر، معقولات و منقولات میں امام معقول و منقول سمجھتا ہے۔ لیکن جس نے سب کچھ پڑھا، تصنیفات رضا و تحقیقات رضا کا ہمہ جہت مطالعہ کیا، وہ کوئی رائے قائم کرنے کے بجائے یہی کہتا ہے کہ:

حیراں ہوں میرے شاہ میں کیا کیا کہوں تجھے

پیش نظر کتاب ”امام احمد رضا اور علم کلام“ ان تحقیقی مباحث کا انمول خزانہ ہے، جنہیں حضرت امام نے وقتاً فوقتاً، مستقلاً یا ضمناً قلم بند فرمایا ہے، ان مباحث عقائد میں اعلیٰ حضرت کی شان کچھ اور ہی نظر آتی ہے۔ امام ابوالحسن اشعری اور امام ابو منصور ماتریدی کے فکر و نظر کی شاندار تشریح، باطل افکار و نظریات کی زوردار تردید، اور حق و صداقت کا واضح بیان سب کچھ بدرجہ اتم موجود ہے۔

اس کتاب کے مرتب کون ہیں؟

- ★ وہ جس نے ہندوستان کی مرکزی درس گاہ جامعہ امجدیہ گھوسی میں برسوں تک فقہ و کلام، کتاب و سنت، علم و حکمت کا فیضان لٹایا۔
- ★ وہ جس نے علمی، فکری، تحقیقی تصنیفات سے علمی دنیا کو فیض یاب کیا۔
- ★ وہ جو محدث کبیر کے بعد علوم صدر الشریعہ کا وارث و امین ہے۔
- ★ وہ جو فکر رضا، شارح مسلک رضا، دعوت رضا کا ترجمان، سنت و شریعت کا نگہبان ہے، جس نے درجنوں کتابیں، سیکڑوں مقالات زیب قرطاس کیا۔
- ★ وہ جس نے وادی غیر میں اپنائیت کا ماحول پیدا کیا۔
- ★ وہ جس نے امریکہ میں ایک مکتب کو مدرسہ عالیہ کا مقام عطا کیا اور درجنوں باصلاحیت علما و دعا کی ٹیم تیار کی۔

یعنی حضرت علامہ فیضان المصطفیٰ بن علامہ فداء المصطفیٰ بن صدر الشریعہ ہیں۔
آپ کہنے مشق افتا پرداز، ماہر زبان و بیان، معقولات و منقولات میں یدِ طولیٰ کے حامل، کتب مطولات کے اعلیٰ مدرس اور تصنیفات رضا پر گہری نظر رکھنے والے عظیم محقق و اسلامک اسکالر ہیں۔ وہ نہ ہمارے استاذ ہیں نہ شاگرد، نہ دوست ہیں نہ ہم درس۔ ان کی خوبی و کمال کو ان کی تحریرات، تصنیفات، دینی کارنامے، مسلکی، مشربی، مذہبی، تبلیغی خدمات کے ذریعہ جو کچھ پایا وہ ان کے تعارف میں لکھا اور جو لکھا وہ بہت کم ہے۔
بہر حال ان کے بہت سارے تحریری کارناموں میں سے ایک عمدہ اور شاندار کارنامہ پیش نظر کتاب ”امام احمد رضا اور علم کلام“ ہے۔

علم کلام: پس منظر و پیش منظر

علم کلام، علم توحید، علم عقائد، علم اصول، فقہ اکبریہ سب مترادف الفاظ ہیں۔ سب کا معنی و مطلب اللہ تعالیٰ کی ذات و صفات، مبداء و معاد، حشر و نشر، تنعیم و تعذیب، حساب و کتاب کی جانکاری و معلومات سے بحث کرنا ہے۔

عقلی علم کلام ہو یا شرعی علم کلام، دونوں کا مرکزی نقطہ اتحاد اللہ تعالیٰ کی ذات و صفات ہیں۔ عقل انسانی خواہ یونانی اصولوں کی روشنی میں غور و فکر کرے، خواہ اسلامی اصولوں میں فکر و تدبر کرے بہر حال معرفت الہی مال و مقصد ہے۔

اللہ تعالیٰ کی ذات کو سمجھنا، اس کی حقیقت کی تہہ تک پہنچنا، اس کی صفات کے باریک و دقیق پہلوؤں کی تلاش میں سرکھپانا اور اصل مراد کو پالینا انسانی قوت سے بالاتر چیز ہے۔ جو چیز انسان کے وہم و گمان سے باہر ہے، اسے گمان کی حدوں میں محدود کرنا، جو حقیقتیں انسانی ادراک و فہم سے خارج ہیں انھیں وسعت فکری کے دائرے میں داخل کرنا یہ انسان کے شایان شان نہیں۔ اللہ کی ذات غیب الغیوب ہے، اس لیے اسے مانا جائے، بن دیکھے محبت کی جائے، اس پر کامل ایمان رکھا جائے۔ لیکن ماضی میں کیا کیا ہوا؟ اسے بھی سمجھنے کی ضرورت ہے، تاکہ ٹھوکر کھانے والی فکروں اور فکروں کو گمراہ کرنے والی تحریکوں، نیز عقل صحیح کے افکار شناسی سے آگاہی حاصل ہو سکے۔

اسلام کے ذریعہ جو عقیدہ واضح و حقہ لوگوں تک پہنچا وہ افراط و تفریط سے پاک، نقص و عیب سے منزہ اور انتہائی صاف و ستھرا تھا، اسلامی عقائد کے مسائل بالکل واضح تھے، نہ تو اس میں کوئی پیچیدگی تھی اور نہ ہی کسی طرح کی کج بحثی کی گنجائش، لیکن بعض ملحدین و زنادقہ اور سیاسی و مذہبی فرقوں نے اس صاف و شفاف آئینہ کو داغدار کرنا چاہا اور مسلم سوسائٹی میں مسائل اعتقادیہ کے نام سے بدعات و خرافات کی ترویج شروع کی تو ان کے ذہنی خرافات کی عقلی تردید کے لیے معقولی علما کا ایک طبقہ پیدا ہوا جسے ”معتزلہ“ کہتے ہیں۔

معتزلہ نے جب بے راہ روی اختیار کی، کتاب و سنت پر عقل کو ترجیح دینے لگے، یہاں تک کہ وہ عقل ہی کو سب کچھ سمجھ بیٹھے تو ان کی دست گیری کرنے والے، ان کے غلط نظریات کی تردید کرنے والے دو طبقے پیدا ہوئے، ایک کا نام طبقہ اشعریہ، جب کہ دوسرے کا نام طبقہ ماتریدیہ ہے۔

ان ہی چاروں (مذہبی و سیاسی فرقے (۱) ملحدین و زنادقہ (۲) معتزلہ (۳) اشعریہ (۴) ماتریدیہ) طبقات کی کش مکش، اعتراضات و جوابات، رد و ابطال، تنقید و تعاقب کے نتیجے

میں جو فن معروض وجود میں آیا، اسے علم کلام کے نام سے تعبیر کرتے ہیں۔

مسائل عقائد کی شفافیت

یہ ظاہر و باہر ہے کہ عرب والے ان پڑھ اور عقلی علوم و فنون سے دور تھے، انھیں نہ تو یونانی بحثوں کی ہوا لگی تھی اور نہ ہی وہ دلائل کی باریکیوں اور اعتراضات کی موٹائیوں سے سروکار رکھتے تھے، وہ سیدھی سادی باتیں جانتے تھے۔ عقلیات پر م مشاہدات و حوادثات پر زیادہ یقین رکھتے تھے، بغیر ذہن پر زور دیے جو باتیں ان کے سامنے آئیں انھیں تسلیم کرنے کا مزاج رکھتے تھے۔

اسلام نے ان کے سامنے سادہ اسلوب میں توحید الہی کا نظریہ پیش کیا، دنیا میں موجود چھوٹی بڑی چیزوں کی مثالیں، پچھلے زمانے کے واقعات بیان کر کے بڑی بڑی باتیں سمجھائیں۔ جب اللہ تعالیٰ کا ایک ہونا، خالق و مالک ہونا، پوری کائنات کا پروردگار ہونا، مرنے کے بعد زندہ ہونا، قبر کے احوال، قیامت کا منظر، جنت و جہنم کا فلسفہ واضح ہو گیا تو اب ان کے لیے یہ ماننا آسان ہو گیا کہ اللہ تعالیٰ کے فرامین کو دل کی اتھاہ گہرائیوں سے تسلیم کیا جائے اور جو کچھ مطلوب الہی ہے، اس کے سامنے بغیر کسی بحث کے سر نیاز خم کیا جائے، اور ایسا ہی ہوا۔

عقائد سے متعلق جو بھی باتیں پیش کی گئیں، انھیں پیچیدہ بحثوں سے دور رکھا گیا اور اگر کسی نے کبھی کوئی پیچیدہ بحث اٹھانے کی کوشش کی تو اسے ابتدائی مرحلے میں سمجھا دیا گیا کہ یہ تمہارے لائق نہیں ہے، اس لیے جس قدر مطلوب ہے اسی پر اکتفا کرو، اور زیادہ گہرائی میں اترنے کی کوشش نہ کرو۔

چنانچہ ایک انسان کے لیے کن باتوں کا ماننا ضروری ہے، اسے بڑی صفائی کے ساتھ بیان کیا گیا۔

ایمان کیا ہے؟

ان تو من باللہ وملائکتہ وکتابہ ورسلہ والیوم الآخر وتو من بالقدر خیرہ

وشرہ.

اسلام کیا ہے؟

الاسلام ان تشهد ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله صلى الله عليه وسلم وتقيم الصلوة وتؤتي الزكوة وتصوم رمضان وتحج البيت ان استطعت اليه سبيلا. (مسلم شریف، حدیث: ۸)

صحابہ کرام، انصار و مہاجرین اور تابعین عظام نے ان ہی بنیادی اصولوں کو تسلیم کیا، قرآن مقدس اور احادیث رسول جو باتیں ذات الہی و صفات باری تعالیٰ، حشر و نشر، جنت و جہنم، تقدیر، قضا و قدر کے بارے میں وارد ہوئی ہیں، انھیں خوب سمجھا اور اسی پر گامزن رہے۔ انھوں نے عقائد کے جملہ مسائل چشمہ صافی سے اخذ کیا تھا، اس لیے ان کے درمیان نہ تو کسی قسم کا اختلاف ہوا اور نہ ہی وہ اعتراضات و جوابات کے جھمیلوں کی طرف مائل ہوئے۔

علامہ مقریزی فرماتے ہیں:

جب اللہ تعالیٰ نے محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو تمام لوگوں کی طرف رسول بنا کر مبعوث فرمایا اور ان لوگوں کے لیے ان کے رب نے اپنے اوصاف بھی بیان کیے، اپنی اسی کتاب عزیز میں جسے روح الامین نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے قلب اطہر پر نازل کیا، اور اس میں جسے اللہ نے ان کی طرف وحی فرمائی تو ان عرب میں سے کسی شہری و دیہاتی نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے اللہ کے اوصاف میں سے کسی کا معنی نہیں دریافت کیا،

جو شخص کتاب حدیث پر گہری نظر رکھتا ہے اور جو آثار سلف سے بخوبی آگاہ ہے وہ جانتا ہے کہ صحابہ کرام نے کثرت تعداد اور اختلاف طبقات کے باوجود بطریق صحیح یا ضعیف صفات باری تعالیٰ میں کوئی روایت ذکر نہیں کی، کہ انھوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے صفات باری میں سے کسی ایک کا معنی دریافت کیا ہو جن صفات سے اللہ نے اپنی ذات کریم کو موصوف کیا ہے، قرآن کریم میں اور زبان مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم پر، بلکہ وہ لوگ ان کے معانی کو سمجھتے تھے اور صفات الہی میں گفتگو پر سکوت فرماتے تھے۔ ہاں ان صحابہ میں سے کوئی بھی صفات باری تعالیٰ کے ذاتی و فعلی میں تفریق نہیں کرتا تھا، اور وہ لوگ اللہ تعالیٰ کے صفات ازلیہ یعنی علم، قدرت، حیات، ارادہ، سمع، بصر، کلام، جلال و اکرام، جود و انعام، عزت و عظمت کا اثبات کرتے تھے، اور ان لوگوں کی گفتگو ایک ہی منہج پر ہوتی۔ (مترجماً تاریخ المذہب، ص: ۹۳)

ایک سوال یہ ہے کہ مسلم سوسائٹی میں فاسد عقائد و غلط نظریات کیوں کر داخل ہوئے اور مسلمانوں کی توجہ خواہ قبول کرنے کی غرض سے، خواہ تردید کے ارادے سے اس جانب کیسے مبذول ہوئی؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ سب کچھ چند اسباب کی بنیاد پر ہوا۔

۱) فرقہ داریت کے ثمرات

حضرت امیر معاویہ اور حضرت مولیٰ علی رضی اللہ عنہما کے درمیان جنگ صفین واقع ہوئی، اس موقع پر ایک خارجی فرقہ پیدا ہوا، یہ فرقہ حضرت امیر معاویہ اور حضرت علی دونوں کو کافر کہتا تھا۔ نیز اس کا یہ بھی عقیدہ تھا کہ گناہ کبیرہ کا مرتکب کافر ہے، خواہ اس نے کبائر کا ارتکاب کسی بھی جہت سے کیا ہو بہر حال کافر ہے۔

پھر آپسی تنازع کے بنا پر خوارج متعدد ٹولیوں میں منقسم ہو گئے اور اصل عقیدہ کے ساتھ نئے نئے عقائد ایجاد کیے، اسی کے ساتھ شیعان علی پیدا ہوئے، اور انھوں نے بھی جدا گانہ عقائد ایجاد کیے، اور ان میں بھی جیسے جیسے پارٹیاں بنتی گئیں ویسے ویسے نئے عقائد و خیالات ایجاد کرتے گئے اور قسم قسم کے نظریات کی تبلیغ کرنے لگے۔ مثلاً:

فرقہ کیسانیہ:- مختار بن عبید ثقفی کے دم قدم سے ظہور میں آیا، اس فرقہ کا عقیدہ یہ تھا: (۱) اللہ تعالیٰ کا علم تغیر پذیر ہے، اس لیے ایک بات کا حکم دیتا ہے پھر اس کے برعکس حکم صادر کرتا ہے، یعنی حدوث علم و حدوث صفات باری تعالیٰ کا نظریہ۔

(۲) یہ فرقہ تناخ ارواح کا قائل تھا، یعنی روح کا ایک جسم سے نکل کر دوسرے میں حلول کرنا۔ یہ عقیدہ ہندی فلسفہ سے ماخوذ تھا۔ اہل ہنود کا عقیدہ ہے کہ انسان کی روح کو عذاب دینے کے لیے گھنیا حیوان کے جسم میں اور اجر و ثواب دینے کے لیے اعلیٰ حیوان کے جسم میں منتقل کر دیا جاتا ہے۔ گویا اس نے جنت، جہنم، عذاب، حساب، کتاب وغیرہ اسلامی عقائد کے خلاف نظریہ رائج کیا۔

فرقہ سیدیہ:- یہ عبد اللہ بن سبا کی ذہنی پیداوار ہے، ابن سبا پہلے یہودی پھر اسلام ظاہر کر کے مولیٰ علی کی فضیلت و مرتبت کا نقیب بن گیا، اور طرح طرح سے غلو کر کے بہت سے لوگوں کو گمراہ کیا اور باقاعدہ ایک فرقہ بنا ڈالا، جس کے عقائد حسب ذیل تھے:

(۱) ذات باری تعالیٰ حضرت علیؑ میں حلول کر آتی ہے۔
 (۲) روح خداوندی باری باری اماموں میں داخل ہوتی ہے۔
 قدیم مصری باشندے شہابی فراعنہ کے بارے میں یہی عقیدہ رکھتے تھے۔
 (۳) اللہ تعالیٰ مجسم ہو کر حضرت علیؑ کی شکل میں نازل ہو گیا ہے۔
 زید یہ فرقہ :- یہ حضرت زید بن علیؑ کی طرف منسوب ہے۔ یہ شیعہ کے تمام فرقوں میں سب سے زیادہ اہل سنت کے قریب ہے۔
 یہ فرقہ اس بات کا قائل تھا کہ گناہ کبیرہ کا ارتکاب کرنے والا ابدی جہنمی ہے تا وقتیکہ وہ خالص توبہ کرے۔
 اس طرح کی اور بھی دیگر اعتقادی بدعات پیدا ہوئیں اور لوگوں کے لیے باعث تشویش ثابت ہوئیں۔

۲) دشمن اسلام کی فتنہ سامانی

مذہب اسلام اپنی حقانیت و صداقت کی بنا پر تھوڑے دنوں میں اکنافِ عالم میں مقبول ہوا۔ اس الٰہی حقیقت کے ظہور کے بعد باطل نظریات کی زندگی اجیرن ہو گئی، جو تہذیب و ثقافت اور مذاہب و عقائد صدیوں سے قلوبِ انسانی پر چھائے ہوئے تھے، ذہنِ انسانی نے یک لخت انہیں نکار دیا اور ان کی رسوائی طشتِ ازم بام ہو گئی، تو ان کے پرستاروں نے پہلے تو شمشیر و سنان سے اسلامی شوکت کو دبانا چاہا، پھر اس میں ناکام ہوئے تو لوگوں کو اس مذہبِ حق سے برگشتہ کرنے کے لیے طرح طرح کے اعتراضات و جوابات کی گرم بازاری شروع کی اور جو عقائد یہودیوں، عیسائیوں، مجوسیوں، ہندوؤں کے یہاں مقبول تھے، انہیں انتہائی چابک دستی کے ساتھ مسلم معاشرہ میں پھیلانے کی تحریک کی۔ چنانچہ لبید بن اعصم یہودی جس نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو زہر دیا تھا، اس نے صفاتِ باری تعالیٰ کا انکار کیا اور کہا کہ اللہ تعالیٰ کے لیے کوئی صفت ثابت نہیں۔ اس نظریہ کو طالوت نامی شخص نے قبول کیا، اس کے بعد طالوت سے ابان بن سمعان نے حاصل کیا اور اس نے جعد بن درہم تک پہنچایا اور جعد بن درہم سے جہم بن صفوان نے اخذ کر کے مسلمانوں میں پھیلانے کی تحریک کی۔

حافظ ذہبی نے فرمایا:

خالد بن عبد اللہ واسط میں بقرعید کے دن لوگوں کو خطاب کیا اور کہا تم لوگ قربانی کرو، اللہ تمہاری قربانی قبول فرمائے، میں جعد بن درہم کو قربان کروں گا، اس لیے کہ وہ گمان کرتا ہے کہ اللہ تعالیٰ حضرت ابراہیم علیہ السلام کو خلیل نہیں بنایا اور نہ ہی موسیٰ علیہ السلام سے گفتگو فرمائی، پھر وہ منبر سے اتر آ، جعد بن ابراہیم کو قتل کر دیا۔ (مترجماً تاریخ اسلام ذہبی: ۲۰۲/۷)

امام بخاری فرماتے ہیں:

قال قتیبہ بلغنی أن جہما کان یاخذ الکلام من الجعد بن درہم۔ (الرد

علی الجہمیۃ: ۶۵)

ترجمہ: قتیبہ نے کہا کہ جہم بن صفوان نے جعد بن درہم سے عقیدہ حاصل کیا تھا۔ جعد بن درہم کے نظریہ کا مبلغ جہم بن صفوان ہے، اس کی تحریک و تبلیغ کے سبب ایک فرقہ وجود میں آیا جو منکرین صفات الہی تھا، اسی لیے اس فرقہ کو اس کی طرف منسوب کرتے ہوئے جہمیہ کہتے ہیں۔

اس کے بارے میں یوں صراحت کی گئی ہے:

المتکلم الضال راس الجہمیۃ واساس البدعیۃ، وکان الجہم ینکر صفات الرب عز وجل وینزہہ بزعمہ عن الصفات کلہا ویقول بخلق القرآن۔ (تاریخ اسلام ذہبی: ۳۷/۸)

ترجمہ: گمراہ متکلم جہمیہ کا سردار بدعت کی جڑ تھا، اور جہم صفات باری کا انکار کرتا تھا، اور اپنے گمان میں تمام صفات سے اللہ کی پاکی بیان کرتا تھا، اور قرآن کے مخلوق ہونے کا قول کرتا تھا۔

جہم بن صفوان نے اپنا عقیدہ ۱۳۳ھ میں ظاہر کیا اور ۱۳۳ھ کے آخر میں قتل کیا گیا۔ عراق کا ایک نصرانی جس کا نام سوسن تھا، اس نے سب سے پہلے انکار تقلید کا نظریہ پیش کیا، اس سے معبد جہنی نے لیا اور جہنی سے غیلان دمشقی نے اخذ کی۔

حافظ ذہبی کہتے ہیں:

معبد الجہنی البصري أول من تكلم بالقدر.

قال الحسن البصري اياكم ومعبد الجہنی فانہ ضال مضل. قال سعيد بن عفیر في سنة ثمانين صلب عبد الملك معبد الجہنی بدمشق. وقال خليفة مات قبل التسعين. (تاریخ اسلام ذہبی: ۱۰۸/۶)

معبد جہنی بصری پہلا شخص ہے جس نے تقدیر کے بارے میں زبان کھولی، حضرت حسن بصری نے فرمایا: تم لوگ معبد جہنی سے بچو، اس لیے کہ وہ گمراہ و گمراہ گر ہے۔ سعید بن عفیر نے کہا: ۸۰ھ میں عبد الملک نے دمشق میں معبد جہنی کو سولی دی۔ خلیفہ نے کہا کہ جہنی ۹۰ھ سے پہلے مرا۔

حاصل گفتگو یہ ہے کہ انکارِ صفاتِ الہی اور انکارِ تقدیر کے باطل عقائد یہود و نصاریٰ کی طرف سے منتقل ہو کر مسلمانوں کی طرف آئے۔
ابن تیمیہ نے کہا:

جعدي بن درهم نے اپنا عقیدہ ابان بن سمان سے لیا اور اس نے طالوت سے لیا، اور طالوت نے لبید بن اعصم یہودی سے لیا جس نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم پر جادو کیا تھا۔
امام بخاری نے فرمایا: قتیبہ نے کہا کہ مجھے خبر پہنچی ہے کہ جعد بن صفوان نے جعد بن درهم سے کلام اخذ کیا تھا۔ امام اوزاعی نے فرمایا: تقدیر کے بارے میں سب سے پہلے جس نے زبان کھولی وہ عراقی شخص تھا جس کو سون کہا جاتا تھا، وہ نصرانی تھا پھر اس نے اسلام قبول کیا، پھر نصرانی ہو گیا، تو اسی نصرانی سے معبد جہنی نے لیا اور معبد جہنی سے غیلان دمشقی نے اخذ کیا۔

(مترجماً تاریخ اسلام ذہبی: ۱۰۷/۶)

(۳) عجمی نظریات کی روایت از ادبی

حجازی تہذیب و ثقافت کے امین، اسلامی عقائد کے نگہبان فرزندانِ توحید پرچم اسلام لے کر عرب سے نکلے اور عجم کے متعدد ممالک پر کامیابی کے جھنڈے لہرانے میں کامیاب ہوئے، وہ جہاں بھی گئے متضاد نظریات، متخالف عقائد کی حامل اقوام سے نہ صرف یہ کہ محض سامنا ہوا بلکہ ان پر اثر انداز بھی ہوئے۔ دیگر اقوام نے حلقہ اسلام میں شمولیت حاصل کی، لوگ

جوق در جوق مذہب اسلام میں داخل ہوئے۔ مصر، عراق، ایران، فلسطین، شام میں متعدد مذاہب کے لوگ تھے۔ مجوس، یہودی، نصرانی، مشرک ہر مذہب کے پڑھے لکھے اور ان پڑھ قسم کے لوگ حلقہ بگوش اسلام ہوئے، ان میں سے بعضوں نے اگرچہ اسلام قبول کیا اور باطل عقائد سے توبہ کر لیا لیکن جو معلومات پہلے سے انھیں تھیں، اس کی روشنی میں اصحاب علم سے عقائد کے بارے میں سوال کرنا کچھ مستبعد نہ تھا، اور ان کے سوال کا اطمینان بخش جواب فراہم کرنا اہل علم کی ذمہ داری تھی۔ اس طرح ان سوالات کے پیرایہ میں باطل نظریات اہل اسلام تک پہنچے، جب کہ بعض وہ جنہوں نے اسلام قبول نہیں کیا، وہ بھی گاہے گاہے مسلمانوں سے سوالات کرتے رہتے تھے۔

ایران میں ایک شخص پیدا ہوا تھا، جس کا نام ”مانی“ ہے۔ اس نے نبوت کا دعویٰ کیا اور چند کتابیں لوگوں کے سامنے پیش کی کہ خدا کی طرف سے نازل ہوئی ہیں، بادشاہ وقت نے اسے قتل کرادیا اور اس کے پیروکار ادھر ادھر بھٹکتے رہے، ایک زمانے کے بعد اسلام ظاہر ہوا، مسلمانوں کی سلطنتیں قائم ہوئیں، امن و امان کا ماحول پیدا ہوا تو ہر طرف سے آکر عراق میں آباد ہو گئے، ان کے پاس مانی مذہب کی کتابیں بھی تھیں۔

اسی طرح مجوسیوں کے دیگر بانیان مذاہب کی کتابیں عراق میں آئیں اور مانی و مجوسی مذاہب کی کتابوں کے ترجمے ہوئے جسے پڑھ کر بہت سے لوگ الحاد کی طرف مائل ہوئے، یہاں تک کہ ابن ابی العرجاء، حماد عجر، یحییٰ بن زیاد، مطیع بن ایاس نے باقاعدہ مانی و مجوسی مذاہب کی تائید میں کتابیں لکھیں اور الحاد و زندقہ کو فروغ ملنے لگا۔

۴۴) فلسفیانہ خیالات کی منتقلی

ابو جعفر منصور کے دور حکومت سے مامون کے عہد اقتدار تک کا زمانہ باہری علوم کے منتقلی کا زمانہ ہے۔ اس زمانے میں سنسکرت، طب، نجوم کی کتابیں، ارسطو، بقراط، سقراط کی کتابیں عربی زبان میں ترجمہ ہوئیں۔

مامون نے اپنے نمائندوں کو قیصر روم کے پاس نادر کتابوں کی حصولیابی کے لیے بھیجا، قیصر نے کتابیں تلاش کرائیں تو پتہ چلا کہ قسطنطنیہ نے تمام یونانی کتابیں ایک کمرے میں بند

کرا کر محفوظ کر دی ہیں، اور کسی کو پڑھنے کی اجازت نہیں ہے۔ قیصر نے امرائے سلطنت عمائدین شہر اور مذہبی رہنماؤں سے دریافت کیا کہ یہ کتابیں جب ہمارے کام کی نہیں ہیں تو انھیں اسلامی حکومت میں بھیج دینے میں کیا حرج ہے؟

مذہبی رہنماؤں نے جواب دیا کہ ضرور بھیج دی جائیں، کیوں کہ یہ علوم جس مذہب میں داخل ہوتے ہیں اس کی بنیاد ہلا کر رکھ دیتے ہیں۔

قیصر نے اثبات میں جواب پا کر وہ ساری کتابیں مامون کی خدمت میں روانہ کر دیں، مامون نے ان کتابوں کو عربی میں ترجمہ کرایا اور ان کتابوں کی مدد سے یونانی افکار و نظریات مسلمانوں تک پہنچے، جن گمراہ حکما و فلاسفہ کے نظریات مسلمانوں تک آئے ان میں بعض یہ ہیں:

(۱) سکندر فردوسی۔ پیدائش: ۱۲۹ء۔

اس کا نظریہ تھا کہ خدا عالم کلیات و جزئیات ہے۔ اس پر دلیل سب سے پہلے اس نے پیش کی، نیز یہ کہتا تھا کہ روح بدن سے الگ ہو کر کسی چیز کا ادراک نہیں کر سکتی۔

(۲) پیکورس۔ پیدائش: ۳۳۶ قبل مسیح۔

اس کا عقیدہ تھا کہ کوئی حشر نہیں ہے۔

(۳) امونیس۔ پیدائش: ۲۶۰ء۔

اس نے ارسطو کی کتابوں کی شروحات لکھیں، نیز خود کئی کتابیں تصنیف کیں، اس کا عقیدہ

تھا کہ:

(۱) نفس وحدت حاصل کر کے خدا کے برابر ہو سکتا ہے۔

(۲) موجودہ زندگی کے تصورات سب وہم و خیال ہیں۔

(۴) ٹاوفرطس۔ پیدائش: ۳۱۰ قبل مسیح۔

(۱) وہ کہتا تھا کہ ستارے روحانی اجسام ہیں۔

(۲) وہ کہتا تھا کہ ستارے مدیر عالم ہیں۔

(۵) دیمقراطیس۔ پیدائش: ۳۰۰ قبل مسیح۔

اس نے ”جزء الذی لا یتجزی“ کا نظریہ رائج کیا۔

(۶) اپند قلنس۔

یہ عناصر رابعہ مٹی، پانی، آگ، ہوا کا قائل تھا۔

فرقہ معتزلہ کا ظہور

اعتزالی فرقہ دور اموی کی پیداوار ہے، جس کا اصل بانی بعض مؤرخین کے نزدیک واصل بن عطا ہے۔ یہ حضرت حسن بصری (۲۱-۱۱۰ھ) کے تلامذہ میں سے تھا۔ اس کا واقعہ یہ ہے کہ ایک روز حضرت حسن بصری کی درس گاہ میں حاضر تھا، اسی درمیان کسی نے سوال کیا کہ کیا گناہ کبیرہ کا مرتکب مسلمان ہے، یا نہیں؟ چوں کہ خارجی مرتکب کبیرہ کو مسلمان نہیں مانتے تھے، اسی عقیدے کی بنا پر یہ سوال پیدا ہوا تھا۔ سائل کی بات سن کر ابھی حضرت حسن بصری خاموش ہی تھے کہ واصل بول پڑا:

”میں کہتا ہوں گناہ کبیرہ کا مرتکب علی الاطلاق مسلمان نہیں، بلکہ وہ ایمان و کفر کے درمیانی منزل میں ہے۔“

گویا اس نے اہل سنت اور خوارج کے دو متعارض نظریات کے درمیان حد اعتدال پیدا کرنے کی کوشش کی، اور تیسری صورت پیدا کر دی۔

یہ جرأت دیکھ کر حضرت حسن بصری جلال میں آگئے اور اس نے وہاں سے الگ ہٹ کر اسی مسجد کے دوسرے گوشے میں اپنا حلقہ درس قائم کر لیا اور اپنا نام اہل عدل تجویز کیا۔ چوں کہ حضرت حسن بصری سے الگ ہو گیا تھا، اسی لیے اس کے گروہ کا نام معتزلہ، پڑا اور حضرت حسن بصری کے ماننے والے اہل سنت کے نام سے موسوم ہوئے۔

واصل بن عطا قائل، ذہین، فطین اور صاحب عقل و بصیرت تھا، اس کی درس گاہ میں بھیڑ لگنے لگی اور کچھ ہی دنوں میں ایک نیا فرقہ بنام ”معتزلہ“ پیدا ہو گیا۔

اس فرقے کے پانچ اصول تھے: (۱) توحید (۲) عدل (۳) وعد و وعید (۴) کفر و ایمان کی درمیانی منزل (۵) امر بالمعروف نہی عن المنکر۔

جوان اصولوں پر کار بند ہوتا اسے معتزلی کہا جاتا تھا۔

اس فرقے میں بڑے بڑے ماہر اصحاب علم اور فنکار پیدا ہوئے۔ بحث و مناظرہ کرنا اور اپنے مخالف کو عقلی استدلال کے ذریعہ مات دینا ان کا شیوہ تھا، اور اپنے اصول خمسہ کو عقلی دلائل کی روشنی میں ثابت کرنا ان کی پہچان تھی۔

اس زمانے میں پیدا ہونے والے سوالات کا حل علمائے اہل سنت کتب و سنت کی روشنی میں حاصل کرتے، لیکن معتزلیوں نے کتاب و سنت کو دوسرے درجے میں رکھا اور عقل پرستی کو فروغ دیا، ان کا ماننا تھا کہ اعتقادی مسائل کا حل عقل کی روشنی میں ہونا چاہیے اور وہ ایسا ہی کرتے تھے۔

معتزلہ نے عقل ہی کو سب کچھ مان لیا تھا، لہذا فروغ عقل کے لیے انھیں عقلی علوم کی ضرورت پڑی، جس کی تکمیل کے لیے یونانی فلسفہ سے سیرابی حاصل کی، اس سے ان کا ایک بڑا فائدہ یہ ہوا کہ جب فلاسفہ اپنی عقلیات اور یونانی طرز استدلال کی روشنی میں مبادیات اسلام پر حملہ آور ہوتے تو ان کے رد و ابطال کے لیے ان ہی کے طرز استدلال کو اپناتے اور اسلام کی طرف سے دفاع کے لیے اٹھ کھڑے ہوتے۔ گویا ایک طرح سے یہ حکمائے اسلام کے درجے میں آ گئے، اور دفاع اسلام کو اپنا اوڑھنا اور بچھونا بنا لیا۔

جہاں کہیں بھی فتنہ اٹھتا، یہودی، صابی، نصاریٰ اسلامی عقائد پر اعتراض کرتے، یہ معتزلی علماء عقل و دانش اور فکر و نظر کی بنیاد پر ان کا دندان شکن جواب دیتے، ان کی یہ کامیابی دیکھ کر حکومت بھی ان کی ہم نوائی کرنے لگی۔

خلیفہ مہدی کے دور حکومت میں مانی مذہب کا ایک مبلغ عبداللہ بن مقفع مجوسی ظاہر ہوا، اس نے ایک کتاب ”تیمیہ“ نام سے لکھی اور اپنے مذہب کی تبلیغ میں بھرپور کوششیں صرف کرنا شروع کر دیں، جس کے نتیجے میں بہت سارے لوگ اس کے گرویدہ ہو گئے۔ خلیفہ مہدی نے ان لوگوں کا جواب اور رد و ابطال کے لیے ان ہی معتزلیوں کو بھیجا، ان لوگوں نے بڑی ہوشیاری اور فنکاری کے ساتھ ان کا مقابلہ کیا اور اپنے عقلی طرز استدلال سے انھیں لا جواب کر دیا اور حکومت معتزلیوں کی مکمل سرپرست بن گئی۔

مامون کا عہد معتزلیوں کا دورِ شباب ہے۔ امرا و حکام کے ذہن پر اعتراضی فکر چھا گئی، فقہائے کرام، محدثین عظام اور صوفیائے اسلام بالکل کنارے لگا دیے گئے۔ گویا ایک ایسا اسلام ظاہر کیا جانے لگا جس کا سرِ کتاب و سنت سے ملنے کے بجائے یونانی فکر و عقلیات سے مل رہا تھا۔

علمائے اہل سنت مسائل اعتقاد میں کتاب و سنت کو ترجیح دیتے تھے، لیکن معتزلیوں نے اس اہم باب میں عقلی گھوڑے دوڑانا شروع کر دیا، اور کتاب و سنت کو ثانوی درجہ میں رکھ چھوڑا، اسی عقل پرستی کے سبب علمائے اہل سنت ایک عظیم فتنہ سے دوچار ہوئے اور وہ بڑا فتنہ خلقِ قرآن کا تھا۔

معتزلہ کا نظریہ تھا کہ صفاتِ الہیہ حادث و ممکن ہیں، کیوں کہ صفاتِ الہیہ کو قدیم ماننے کی صورت میں تعددِ قدیم لازم آتا ہے اور یہ تو حید خالص کے منافی ہے۔ لہذا انھوں نے منہبومِ توحید کے تحفظ کی غرض سے یہ نظریہ اپنایا اور لوگوں کو بڑی آسانی کے ساتھ یہ سمجھانے میں کامیاب ہو گئے۔ یہاں تک کہ حکومتِ وقت نے بھی اسے قبول کر لیا۔

اس سے ایک اہم مسئلہ یہ پیدا ہوا کہ قرآن کلامِ الہی اور صفتِ الہی ہے اور جب تمام صفات حادث و ممکن ہیں تو قرآن کلامِ الہی اور صفتِ الہی ہونے کے باعث حادث و ممکن اور مخلوق ہے۔

معتزلہ اور اس کی سرپرستی کرنے والی حکومت دونوں نے زور و شور سے اس کی تبلیغ اور بزورِ شمشیر و سنان لوگوں کو اس کا پابند بنائے جانے کی تحریک چلائی، لیکن علمائے اسلام و فقہائے کرام اور محدثین عظام اس نظریہ کو ماننے کے لیے تیار نہ تھے، ان کا کہنا تھا کہ اگر صفاتِ الہیہ نیز کلامِ الہی یعنی قرآن عظیم کو حادث و مخلوق مان لیا جائے تو اس صورت میں ذاتِ باری تعالیٰ کا محل حوادث ہونا لازم آئے گا اور جو محل حوادث ہو وہ حادث و ممکن ہے، لہذا واجب کا ممکن و حادث ہونا ثابت ہوگا، جو روحِ اسلام کے منافی اور اسلامی عقائد کے خلاف ہے۔

معتزلیوں نے نئے نئے عقائد ایجاد کیے، قسم قسم کے نظریات پیدا کر کے نئی مصیبتوں کو جنم

دیا اور حکومت وقت ساتھ دیتی رہی، جو علما و محدثین اور فقہائے کرام معتزلہ کی مخالفت کرتے انھیں طرح طرح کی اذیتوں کا سامنا کرنا پڑتا، لیکن اہل حق صبر و استقامت کا پہاڑ بن کر ان کا مقابلہ کرتے رہے جب کہ بعض نے گوشہ گم نامی کی زندگی پر اکتفا کر لیا۔

اعتزالی افکار کے مبلغین نے دعوت و تبلیغ کے سفر قائم کیے، درس گاہوں کو زیست بخشی۔ کہا جاتا ہے کہ ابو یعقوب یوسف بن عبد اللہ شحام، بصری کا سب سے بڑا امام المعتزلہ تھا، جس کے تلامذہ میں ابو علی محمد بن عبد الوہاب بن سلام الجبائی البصری (پیدائش: ۲۳۴ھ یا ۲۳۵ھ) تھے، جو اپنے استاذ کے بعد منصب امامت پر فائز ہوئے۔ ابو علی جبائی کا انتقال ۳۰۳ھ میں ہوا۔

پاسباں مل گئے کعبہ کو صنم خانہ ہے

معلوم تاریخ گواہ ہے کہ جب بھی باطل نے سراٹھایا تو اس کی سرکوبی کے لیے اہل حق پیدا ہوئے اور باطل کی فریب کاریوں کا پردہ چاک کر کے حق و صداقت کے چہرہ بارونق کو آشکارا کر دیا۔

چنانچہ معتزلیوں کے طوفانِ بلا خیز کے سامنے سینہ سپر ہونے والی دو شخصیتیں میدانِ فکر و نظر میں نمودار ہوئیں، جن میں ایک امام اشعری اور دوسرے امام ابو منصور ماتریدی ہیں۔

اولا شیخ ابوالحسن اشعری فرقہ معتزلہ کے بتحر عالم اور اعتزالی فکر کے گرم جوش داعی و مبلغ تھے۔ چالیس سالوں تک اس باطل فرقے کی نصرت و حمایت میں جان توڑ کوششیں کیں اور افکارِ معتزلہ کے فروغ میں نمایاں کردار ادا کیا۔ لیکن امام اشعری باطل کے فروغ نہیں بلکہ حق کی نصرت و حمایت کے لیے پیدا کیے گئے تھے، اس لیے ہدایت کی توفیق ملی، باطل عقائد سے توبہ کیا اور اشاعتِ حق کے لیے کمر بستہ ہوئے۔ پھر امام اشعری نے اہل سنت کے لیے تصنیفات تیار کیں اور سنت کا اثبات، نیز اہل بدعت نے جن چیزوں کا انکار کیا، مثلاً رویت باری، کلام الہی کا قدیم ہونا، اللہ کی قدرت۔ اور وہ امور جو دلائلِ سمعیہ سے ثابت ہیں، مثلاً صراط، میزان، شفاعت، حوض، عذاب قبر۔ اور جن کا معتزلہ اور اہل سنت و اہل حدیث میں سے بعض نے انکار کیا تو آپ نے ان پر کتاب و سنت سے واضح دلیلیں پیش کیں، عقلی دلائل پیش کیں اور اہل

بدعت کے شبہات کو دور کیا، اور اس سلسلے میں کامیاب کتابیں تصنیف فرمائیں، جس سے اللہ تعالیٰ نے امت کو نفع عطا فرمایا۔

حضرت امام ابوالحسن الاشعری جب تک معتزلی نظریات کے داعی و پابند تھے، عقل کو کتاب و سنت پر ترجیح دیتے رہے، لیکن اب حق کی حمایت میں اٹھے تو کتاب و سنت اور دلائل سمعیہ کو اول درجے میں رکھا اور فکر و نظر کو دوسرے مرحلے میں رکھا، اس طرح کتاب و سنت سے ثابت شدہ عقائد و حقائق کو عقل کی روشنی میں ثابت کیا۔ گویا آپ کی وجہ سے علم کلام نے ایک نیا رخ اپنالیا اور علم کلام کی دو قسمیں ہو گئیں۔ معتزلیوں کا علم کلام یعنی علم کلام عقلی اور اہل سنت کا علم کلام شرعی۔

حق کی روشنی پھیلی، صداقت کی کرنیں چمکیں، اعتزالی فکر کا بطلان ظاہر ہوا، حکومتوں نے حق کا ساتھ دیا اور امام اشعری کے مذہب کو مقبولیت حاصل ہوئی۔

ان ہی کے ساتھ ایک اور شخصیت ظاہر ہوئی، جس نے بڑا عظیم کارنامہ انجام دیا، وہ حضرت امام ابو منصور ماتریدی ہیں، ان پر بھی کچھ لکھنا چاہ رہا تھا مگر قلتِ وقت دامن گیر ہے، اس لیے اسی پر اکتفا کرتا ہوں۔ علم کلام کے پس منظر و پیش منظر پر جس طرح لکھنا چاہیے نہیں لکھ سکا، لیکن جو بھی لکھا مولیٰ تعالیٰ کے فضل و کرم اور ماہِ رمضان المبارک کے تیسرے عشرے کی برکتوں سے مولیٰ تعالیٰ شرف قبولیت عطا فرمائے۔ آمین

کوثر امام قادری

۲۸/ رمضان المبارک ۱۴۴۰ھ

پیش لفظ

شرح العقائد النسفیہ، اور المعتقد المعتقد کی تدریس کے دوران اعلیٰ حضرت قدس سرہ کا حاشیہ ”المعتقد المستند“ بغور اور بالاستیعاب مطالعہ کرنے کا موقع ملا، جس میں جا بجا اعلیٰ حضرت کی تحقیقات دیکھنے کو ملیں، جن سے شوق مطالعہ میں اضافہ ہوا، اور مختلف اصولی مسائل پر ہم نے امام احمد رضا قدس سرہ کی مزید تحریریں دیکھنی شروع کیں، ہمیں حیرت ہوئی کہ اہم مسائل اصول میں امام الکلام کا اس قدر جامع اور مفصل کلام موجود ہے، اور ہمارے طلبہ و شائقین علم ان سے کما حقہ مستفیض نہیں ہو پا رہے ہیں، اس لیے ہم نے سوچا کہ ان تحقیقات کو یکجا اور مرتب کر دیا جائے، تاکہ شائقین کے لیے ان کا مطالعہ آسان ہو جائے۔

اصولی مسائل اپنے موضوع کے اعتبار سے مشکل ابحاث پر مشتمل ہوتے ہیں، پھر اعلیٰ حضرت قدس سرہ جب فنی بحث و تحقیص کرتے ہیں تو وہ اس اعلیٰ معیار پر ہوتی ہے کہ اس کو اچھی طرح سمجھ لینا ہر ایک کے بس کی بات نہیں، اس کی وجہ دورِ حاضر میں فنی کتب کے درس و تدریس میں بے رغبتی، اور علمی امور میں سہل پسندی کا غلبہ ہے۔ درسِ نظامی سے بڑی بڑی کتابیں تدریجاً خارج ہوتی جا رہی ہیں، اور علم کو آسان سے آسان تر بنانے کی کوشش جاری ہے، جس سے نئی نسل کی لیے سہولت تو ہو گئی ہے، لیکن دوسری جہت سے اس کا نقصان بھی ہوا ہے، کہ اب ہم اپنے ہی اکابر کی فنی ابحاث سمجھنے سے قاصر ہوتے جا رہے ہیں۔

مزید برآں نوع بہ نوع برقی آلات کی فراوانی نے طلباء کی نفسیات کو اور ہی زیادہ سہل پسند بنادیا ہے، کہ اب فنی کتابیں پڑھنے کی بھی زحمت نہیں اٹھائی جاتی، ترجمہ، خلاصہ اور حاصل مطالعہ سے ہی کام چلا لیا جاتا ہے، بلکہ اب تو آڈیو ریکارڈنگ اور ویڈیو کلیپس کا زمانہ ہے، کیا امید کی جائے کہ لوگ مشکل اصولی مسائل کو سمجھنے کے لیے ائمہ دین کی کتب کا مطالعہ کرنے کی زحمت

کریں گے، انھیں حالات کے پیش نظر ہم نے شائقین علوم رضا کے لیے اس مجموعہ کو ترتیب دینے کی کوشش کی ہے، تاکہ انھیں اعلیٰ حضرت کے اہم مباحث کلامیہ یکجا اور مرتب مل جائیں۔ ہمارا موضوع چوں کہ ”علم کلام پر امام احمد رضا قدس سرہ کے افادات“ ہیں اس لیے ہم نے اس کو ”تحقیقات رضویہ“ تک ہی محدود رکھنے کی کوشش کی ہے۔ کہیں کسی اور مصنف کی کوئی رائے یا تحریر اگر درج کی گئی تو افادات رضا کو سمجھنے کے لیے بطور تمہید ایسا کیا گیا ہے، یا اس وجہ سے کہ اعلیٰ حضرت کی تحقیق کا تعلق اسی رائے سے ہے۔

یہ مجموعہ امام احمد رضا کی تحقیقات کی تسہیل و تلخیص ہے، کہیں کہیں کسی بحث کے بہت خاص حصے کا اقتباس درج کیا گیا ہے، ورنہ عموماً تسہیل کی کوشش کی گئی ہے، تاکہ موضوع کے ساتھ قاری کی دل چسپی باقی رہے۔ تلخیص و تفہیم پر ہی توجہ مرکوز رکھنے کے سبب بحث میں موجود عبارتوں کے حوالہ جات کا اہتمام نہیں کیا گیا، اور ایک بحث مکمل ہونے پر رسائل رضویہ یا فتاویٰ رضویہ کے حوالے پر اکتفا کیا گیا، تاکہ خواہی نخواہی اصل کتاب کی طرف رجوع کیا جائے، اور کسی طور اعلیٰ حضرت کی اصل تحریر کے مطالعہ کا شوق پیدا ہو جائے۔

یہ مقالہ اولاً ”ماہنامہ پیغام شریعت دہلی“ کے ”مصنف اعظم نمبر“ کے لیے تیار کیا گیا تھا، جو اعلیٰ حضرت کے عرس صد سالہ کے موقع پر شان و شوکت کے ساتھ منظر عام پر آیا، اس مقالے میں چند ہی مباحث کلامیہ کا خلاصہ پیش کیا گیا تھا، پھر موضوع اور اباحت کی اہمیت کے پیش نظر اس میں خاطر خواہ اضافہ کیا گیا، اور ”الہیات“ سے متعلق دیگر متنوع عناوین پر اعلیٰ حضرت کی مزید تحقیقات شامل کر لی گئیں۔ اب یہ مقالہ ایک کتاب کی شکل اختیار کر گیا۔

”المعتمد المستند“ اس کتاب کا اولین ماخذ ہے، اس سے اخذ کرنے میں کوشش کی گئی ہے کہ اس میں جس کسی مسئلے پر امام اہل سنت نے ”اقول“ کہہ کر اپنی تحقیق پیش کی ہے اس کو ضرور شامل کر لیا جائے۔ اس کے بعد صفات تنزیہ میں ”قوارع القبائر“ اور ”سبحان السبوح“ کے مباحث کو قدرے تفصیل سے پیش کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ ذات و صفات باری تعالیٰ کے قدم اور ماسوا کے حدوث کے اثبات کے لیے ہمارا بنیادی ماخذ ”الکلمۃ الملہمۃ“ اور ”مقاصع الحدید“ ہیں۔ لیکن صفات کے متعلق بنیادی اباحت میں مکتوبات و ملفوظات سے بھی

استفادہ کیا گیا ہے۔ ”کلام باری“ کے بیان میں ”انوار المنان“ کا خلاصہ پیش کیا گیا ہے۔ حسن و قبح شرعی و عقلی کی بحث اس مجموعہ کی مفصل اور اعلیٰ ترین بحث ہے، جس کا بنیادی ماخذ اعلیٰ حضرت کا حاشیہ فواید الرحموت ہے۔ دیگر ضروری مسائل اعتقاد یہ کے لیے ”اعتقاد الاحباب“ سے استفادہ کیا گیا ہے۔ الوہیت کے متعلق اہل باطل کے معتقدات کے بیان میں رسالہ ”باب العقائد و الکلام“ کا خلاصہ پیش کیا گیا ہے۔ آخر میں کفر و تکفیر کے بیان کا اصل ماخذ ”تمہید ایمان“ اور ”سبحان السبوح“ ہیں۔ اسی سے متعلق اہل فترت کے ایمان و کفر کی بحث منفرد حیثیت رکھتی ہے، جس میں ہم نے تفصیل کی کوشش ہے، اور اعلیٰ حضرت قدس سرہ کے تین رسالے ”تزیہ المکانہ الحیدریہ“، ”شمول الاسلام“ اور ”شرح المطالب“ کا خلاصہ پیش کیا ہے۔ ”رویت باری تعالیٰ“ اور ”قضا و قدر“ سے متعلق مختصر بحث شامل ہو سکی۔

ان مباحث کلامیہ کی عمومی ترتیب تو وہی ہے جو کتب کلامیہ کی ہوتی ہے یعنی ذات و صفات پھر ان کے متعلقات، تاہم ترتیب میں کچھ جدت محسوس ہوگی، مثلاً اصولی مسائل کے آغاز سے قبل ان کے متعلق کچھ بنیادی امور، ضروریات دین اور ضروریات اہل سنت کا بیان، آخر میں اہل فترت کے احکام و مباحث وغیرہ جن کو ہم نے تقاضائے وقت سمجھ کر اس میں شامل کرنا ضروری سمجھا۔

اس کتاب کی پہلی جلد چونکہ ”الہیات“ پر ہے اس لیے اس میں عقیدہ الوہیت اور توحید سے متعلق اباحت کا ہی خلاصہ درج ہے۔ نبوت و سمعیات وغیرہا کے مباحث کے لیے اس مجموعہ کی اگلی جلدوں کا انتظار کرنا ہوگا، وبالله التوفیق۔

اس کتاب میں جس قدر بحثیں شامل ہو گئی ہیں ایسا نہیں کہ اعلیٰ حضرت قدس سرہ کے تحقیقی افادات اسی قدر ہیں، بلکہ جس قدر اس میں شامل ہے اس سے کئی گنا زیادہ وہ اباحت ہیں جو فنی مشکلات اور اپنی مصروفیات کے سبب ہم شامل نہ کر سکے، اس کی مثال یہ ہے کہ اعلیٰ حضرت نے فلاسفہ کی طرف سے جزء لاتجزی کے ابطال کے ۲۹ دلائل ذکر کیے، پھر ان تمام کو ایک ایک کر کے رد کیا، مگر ان میں سے ہم صرف تین کو ہی شامل کر سکے۔ یوں ہی وہابیہ زمانہ کا قول ہے کہ ”بیٹھنے، چڑھنے، اور ٹھہرنے کے سوا ”استوی علی العرش“ کے کچھ اور معنی بدعت ہیں، اس پر اعلیٰ

حضرت نے ”قوارع القہار“ میں ۲۵۰ قہاری ضریں لگائیں، جن میں سے صرف دس بارہ ہی کا تذکرہ شامل ہو سکا، فرصت اور توفیق ملے اور ان تمام کا استیعاب ہو جائے تو بہت بہتر ہوگا۔

ہم یہ ماننے میں خود کو حق بجانب سمجھتے ہیں کہ اعلیٰ حضرت کا رسالہ ”قوارع القہار“ سبحان السبوح اور انوار المنان عقیدہ الوہیت اور صفات کے بیان میں آپ کا تجدیدی کارنامہ ہے۔

”قوارع القہار“ اللہ تعالیٰ کے جسم و جہت و مکان سے پاک ہونے پر وہ مدلل تصنیف ہے کہ اس موضوع پر اس جیسی تصنیف آنکھوں نے دیکھی نہ ہوں گی، اور رسالہ ”سبحان السبوح“ جو اللہ تعالیٰ کے امکان کذب سے پاک ہونے کو ثابت کرتا ہے، اس کی نادر تحقیقات کی مثال علمی دنیا میں نہ ملے گی۔ شائقین علم امام احمد رضا قدس سرہ کے اُن مباحث کا محولہ فتاویٰ و رسائل میں بغور مطالعہ کریں تو ایمان کو تازگی اور روح کو بالیدگی میسر آئے۔ مصنف نے اُن مباحث کو اس شان سے منضبط اور مرتب کیا ہے کہ اہل حق کی آنکھیں ٹھنڈی ہوتی ہیں، اور دل ”علم الیقین“ سے ”عین الیقین“ کی طرف سفر کرتا ہے۔

خلاصہ یہ کہ اس کتاب میں ”عقیدہ الوہیت“ سے متعلق آسان اور مشکل دونوں قسم کی ابحاث کا عمدہ سلسلہ ملے گا۔ ہماری خواہش ہے کہ قارئین کرام ہماری اس تحریری کاوش کا بغور مطالعہ فرمائیں، جس قدر استفادہ کر سکیں مجھ فقیر، میرے والدین اور اساتذہ کی مغفرت کے لیے دعا کریں، اور جہاں کہیں کسی قسم کی خامی نظر آئے بلا تکلف مطلع فرما کر مشکور فرمائیں، تاکہ ہم اپنی اصلاح کر سکیں۔

اللہ تعالیٰ سے دعا ہے کہ اس کوشش کو اپنی بارگاہ میں قبول فرمائے اور تمام مسلمانوں کو مجدد دین و ملت امام اہل سنت اعلیٰ حضرت امام احمد رضا قدس سرہ کے علمی فیوض سے مستفیض ہونے کی توفیق عطا فرمائے، آمین۔

محتاج دعا

فیضان المصطفیٰ قادری

النور انسٹی ٹیوٹ آف اسلامک سائنسز ہیوسٹن امریکہ

۲۶ جون ۲۰۱۹ء

مقدمہ

علم کلام ایک تعارف

دینی علوم کی دو قسمیں ہیں، ایک کا تعلق عمل سے ہے جس کو علم فقہ اور علم الفروع کہا جاتا ہے، دوسرے کا تعلق عقیدہ سے ہے جس کو علم کلام اور علم الاصول کہا جاتا ہے۔ علم کلام کو ہی علم العقیدہ اور علم التوحید والصفات بھی کہا جاتا ہے۔ علم فقہ میں عبادات، معاملات، خصومات اور جنایات وغیرہ وہ سارے امور آتے ہیں جو عمل سے متعلق ہوتے ہیں، اور علم العقائد والکلام میں ان امور سے بحث کی جاتی ہے جن کا تعلق ایمان اور عقیدہ سے ہے، مثلاً اللہ تعالیٰ کا وجود، اس کی وحدانیت اور دیگر صفات، فرشتوں کا وجود، وحی، رسالت، تقدیر، حشر و نشر، جنت و جہنم وغیرہ۔

علم کلام کی تدوین اور تاریخ

عہد رسالت اور عہد صحابہ میں ”علم کلام“ ایک فن کی حیثیت سے مدون نہ تھا، کیوں کہ حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی صحبت کی برکت سے صحابہ کرام عقائد میں راسخ تھے، اور دین میں اختلافات بھی کم تھے، جس کے سبب ضرورت نہ تھی کہ عقائد کو ان تفصیلات کے ساتھ بیان کیا جائے جس کا تقاضا تدوین میں ہوتا ہے۔ لیکن عہد صحابہ کے بعد جب اصول دین میں اختلافات پیدا ہوئے، اور الگ الگ فرقے وجود میں آنے لگے تو اصول دین کی ترتیب و تدوین کی ضرورت پڑی، تاکہ نفیاً و اثباتاً دین کی تفصیلات کو مضبوط بنیادوں پر استوار کیا جائے، اور امور دین کے متعلق جو شبہات وارد کیے جاتے ہیں ان کے تفصیلی جوابات دیے جائیں۔ انھیں دینی عقائد کو تفصیلی دلائل کے ساتھ جاننے کا نام علم کلام اور علم العقیدہ ہے۔ اسے ”علم کلام“ نام دینے کا سبب یا تو یہ ہے کہ اس فن کی سب سے اہم اور نزاعی بحث اللہ تعالیٰ کی صفت کلام سے متعلق ہے، یا یہ کہ اس فن کو حاصل کر لینے کے بعد شریعات کی تحقیق اور منکرین کے رد و انکار پر

کلام کرنے کی قدرت حاصل ہو جاتی ہے۔

اسلام میں معتزلہ وہ پہلا گروہ تھا جس نے عقائد کے باب میں غلام سنت رسول صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کے مذہب کے خلاف عقلی بنیادوں پر اصول و قواعد کی بنا ڈالی۔

اس کا قصہ یہ ہوا کہ معتزلہ کے سردار و اصل بن عطاء (متوفی ۱۳۱ھ) نے حضرت امام حسن بصری رضی اللہ عنہ (متوفی ۱۱۰ھ) کی مجلس سے یہ کہتے ہوئے علاحدگی اختیار کر لی کہ جو گناہ یہ وہ ارتکاب کرے وہ نہ مؤمن ہے نہ کافر، یعنی ایمان و کفر کے درمیان ایک منزل کا قائل ہوا، یہ دین میں نئی بات تھی، حضرت حسن بصری نے فرمایا: "لَقَدْ اِغْتَزَلْنَا عَنْهُ" یہ ہم سے الگ ہو گیا، اس طرح اس کے گروہ کا نام معتزلہ (الگ ہونے والا گروہ) پڑا، لیکن معتزلہ خود کو اصحاب العدل و التوحید کہتے تھے۔

آغاز میں اس فن کی کمان معتزلہ کے ہاتھ میں تھی، انھوں نے اسلام مخالف جماعتوں کو جو اسلامی معتقدات پر عقلی اعتراضات کرتے تھے عقلیات ہی سے جوابات دیے، چنانچہ اسلامی اصول و احکام میں معتزلہ کی اس بحث کچھ لوگوں میں مقبول ہونے لگیں، یہاں تک کہ صحابی رسول حضرت ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ کی نسل سے حضرت امام ابو الحسن اشعری رضی اللہ تعالیٰ عنہ (متوفی ۳۲۴ھ) منظر عام پر آئے جو اُس وقت تک معتزلہ کے گروہ میں شامل تھے، ایک بار انھوں نے اپنے استاذ ابو علی جبائی سے کہا: تین بھائیوں کے بارے میں تمہارا کیا خیال ہے جن میں ایک نافرمان ہو کر مرا، دوسرا نیکو کار ہو کر اور تیسرا بچپن ہی میں فوت ہو گیا۔ بولا: پہلا جہنم میں جائے گا، دوسرا جنت میں، اور تیسرے کو نہ ثواب ہو گا نہ عذاب۔ اس پر امام اشعری نے کہا: اگر تیسرا شخص رب سے عرض کرے: اے میرے پروردگار! مجھے صغرنی میں کیوں وفات دی؟ مجھے بڑا ہونے کیوں نہ دیا کہ تجھ پر ایمان لاتا اور تیری اطاعت کر کے جنت میں داخل ہوتا؟ تو رب کیا فرمائے گا؟ بولا: رب کا ارشاد ہو گا: مجھے تیرے بارے میں معلوم تھا کہ تو بڑا ہو کر نافرمانی کرتا اور جہنم میں جاتا، تو تیرے لیے بہتر تھا کہ تو صغرنی میں وفات پا جائے۔ امام اشعری نے کہا: اگر دوسرا بولے: اے میرے پروردگار! مجھے چھوٹی عمر میں وفات کیوں نہ دی؟ تاکہ میں تیری

نافرمانی نہ کرنا اور جہنم میں نہ جانا، تو رب کیا ارشاد فرمائے گا؟ اس پر جبائی لا جواب ہو گیا، لہذا امام ابو الحسن اشعری نے اس کا مذہب ترک کر دیا، پھر معتزلہ کا رد اور سنت کی حمایت شروع کر دی۔ چنانچہ مسلمانوں کی ایک بڑی جماعت آپ ہی کی راہ پر چل پڑی جو ”اہل سنت و جماعت“ کہلائی۔

متکلمین اہل سنت کی دو جماعتیں متقدمین و متاخرین

اہل سنت و جماعت کے ذریعہ جو علم کلام مدون ہوا اس کو دو بیچ پر تقسیم کیا جاسکتا ہے۔
(۱) متقدمین کا علم کلام (۲) متاخرین کا علم کلام۔ متقدمین کا علم کلام دلائل قطعیہ پر مبنی تھا جس کی اکثر اباحت دلائل سمعیہ یعنی قرآن و حدیث سے مؤید تھیں، یعنی اس میں فلسفہ کا اختلاط نہ تھا، یہی وجہ ہے کہ ان کا زیادہ تر اختلاف اسلامی فرقوں خصوصاً معتزلہ سے تھا۔

پھر یونانی فلسفہ کا عربی میں ترجمہ ہوا اور مسلمانوں نے بھی اس میں دل چسپی لی، جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ علم کلام کے ساتھ فلسفہ کا خلط ملط شروع ہو گیا، علم کلام کے ساتھ فلسفہ کا اختلاط اس لیے ہوا کہ علم کلام کے مباحث کو فلسفہ کے اصول و مباحث پر بھی ثابت کیا جائے اور ساتھ ہی فلسفہ کے فاسد نظریات کا رد و ابطال کیا جائے۔ چنانچہ علم کلام میں طبعیات والہیات و ریاضیات شامل کر لی گئیں، یہ متاخرین کا علم کلام ہے۔ (ملخصاً مقدمہ شرع عقائد نسفیہ)

متاخرین کے علم کلام میں فلسفہ کے اثر و رسوخ اور اس کی بحثوں کا فلسفیانہ رنگ و آہنگ ہی وہ سبب ہے کہ بہت اکابر علمائے امت نے علم کلام سے منع کیا، اور اس سے تعلیم یا تعلم کسی طرح کا شغل رکھنے والوں کی مذمت کی ہے۔ یہ ممانعت دراصل ان لوگوں کو ہے جو اس کے اہل نہیں، کیوں کہ علم کلام کی بحثوں میں اگر خطا ہو جائے تو دین و ایمان کو خطرہ لاحق ہو جاتا ہے، نیز یہ مذمت ان متعصبین کی ہے جو لوگوں کے عقائد میں خلل ڈالنے کے مقصد سے علم کلام سے بحث کرتے ہیں۔

اہل سنت کے دو گروہ اشعری اور ماتریدی

بعد میں اہل سنت و جماعت کا علم کلام بھی دو گروہ میں تقسیم ہو گیا۔ ایک کے سرخیل حضرت

امام ابوالحسن اشعری (متوفی ۳۲۴ھ) قرار پائے جن کے متبعین کو ”اشاعریہ“ کہا جاتا ہے، اور دوسرے کے قائد حضرت امام ابو منصور ماتریدی (متوفی ۳۳۳ھ) ہوئے جن کے متبعین کو ”ماتریدیہ“ کہا جاتا ہے۔

ان دونوں کا اختلاف کافی حد تک ”لفظی“ یعنی تعبیر و توجیہ کا ہے، ورنہ یہ دونوں اہل سنت و جماعت ہی کے مذہب ہیں، اور دونوں اہل حق ہیں۔ ان کے سوا متعدد گروہ پیدا ہوئے جو جادۂ حق سے ہٹ جانے کے سبب گمراہ اور باطل قرار پائے، جن میں معتزلہ، کرامیہ، جبریہ، قدریہ، مشبہ، خوارج اور روافض مشہور فرماتے ہوئے۔
علم کلام کی مشہور و متداول کتابیں:

الفقہ الاکبر اور اس کی شرح منہج الروض الاذہر

امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ (متوفی ۱۵۰ھ) کی کتاب الفقہ الاکبر علم کلام کی اولین کتاب مانی جاتی ہے، ماہرین نے امام اعظم ابو حنیفہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی طرف اس کی نسبت پر جزم کیا ہے۔ اس کی متعدد شرحیں لکھی گئیں، جن میں علامہ علی القاری حنفی کی شرح ”منہج الروض الاذہر“ کے نام سے سب سے مقبول ہوئی۔ ہمارے پیش نظر ملا علی قاری کی شرح فقہ اکبر کا بیروت کا نسخہ ہے جس میں مصنف نے الفقہ الاکبر کی مفصل شرح کے ساتھ ساتھ امام ابو حنیفہ کے وصایا کو بھی درج کر دیا ہے، وصایا کا پورا متن ایک ساتھ شامل نہیں کیا، بلکہ اس کی مختلف عبارتیں جن مباحث سے متعلق تھیں ان کے ساتھ شامل کر دیں۔ نیز اس کے آخر میں ضمیمہ کے طور پر اپنی طرف سے علم کلام کے چند مباحث کا اضافہ کیا ہے جس میں اہم مباحث کلامیہ خصوصاً ایمان و کفر کی بحث اور اس سے متعلق کلمات علما درج کیے ہیں۔

العقیدۃ الطحاویہ

امام ابو جعفر طحاوی (متوفی ۳۲۱ھ) کی یہ کتاب علم کلام میں بنیادی مآخذ میں شمار کی جاتی ہے، امام ابو جعفر طحاوی رحمہ اللہ تعالیٰ اپنی کتاب کا آغاز ان کلمات سے کرتے ہیں: **هذا ذکر بیان عقیدۃ اهل السنة والجماعة علی مذهب لفقہاء الملة أبي حنيفة النعمان**

بن ثابت الکوفی و ابی یوسف یعقوب بن ابراہیم الانصاری و ابی عبد اللہ محمد بن الحسن الشیبانی رضوان اللہ علیہم اجمعین۔ یعنی یہ ائمہ ثلاثہ کے مذہب کے مطابق اہل سنت و جماعت کے معتقدات کا بیان ہے۔ متن طحاویہ کی بے شمار شرح لکھی گئیں، اور آج یہ کتاب اہل علم میں مقبول و متداول مانی جاتی ہے۔

مقالات الاسلامیین و اختلاف المسلمین

یہ کتاب امام اہل سنت امام ابو الحسن علی بن اسماعیل اشعری (متوفی ۳۳۰ھ) کی تصنیف ہے۔ اس میں آپ نے صدر اسلام سے اپنے عہد تک مسلمانوں کے مابین رونما ہونے والے اختلافات اور ان کی بنا پر پیدا ہونے والے مختلف نظریات اور مذاہب کا ذکر کیا ہے۔ آغاز ”امہات الفرق“ سے کیا ہے جو دس ہیں، پھر ان دسوں فرقوں کے ذیلی فرقے کا تفصیلی ذکر کیا، اور ان کے اقوال و نظریات بھی پیش کیے، مجموعی اقوال و نظریات کی تعداد (۳۰۲) ہے۔ یہ کتاب چونکہ امام الاشاعره حضرت امام ابو الحسن اشعری رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی طرف منسوب ہے اس لیے اقوال و مذاہب کے تعلق سے یہ بنیادی ماخذ کی حیثیت رکھتی ہے۔

کتاب التوحید للماتریدی

یہ کتاب اہل سنت و جماعت کے دوسرے امام ابو منصور محمد بن محمد بن محمود ماتریدی سمرقندی رحمۃ اللہ علیہ (متوفی ۳۳۳ھ) کی تصنیف ہے۔ اس کتاب کا پورا نام ”کتاب التوحید و اثبات الصفات“ ہے۔ چونکہ یہ کتاب امام ابو منصور امام الماتریدیہ کی تصنیف ہے اس لیے یہ بھی علم کلام کی قدیم ترین اور بنیادی ماخذ کی حیثیت رکھتی ہے۔ اس میں بھی مسلمانوں میں پیدا ہونے والے مختلف فرقوں خصوصاً معتزلہ اور فلاسفہ کے نظریات پیش کیے گئے ہیں۔ اگرچہ اس کی عبارت عام فہم نہیں ہے، مگر اپنے مذہب کی تائید میں پوری تفصیل کی گئی ہے، اس لحاظ سے اس کو قدیم کتب کلامیہ میں ضخیم ترین کتاب کہا جاسکتا ہے۔

الاقتصاد فی الاعتقاد

یہ امام غزالی (متوفی ۵۰۵ھ) کی کتاب ہے جو چار تمہید اور چار مقاصد پر مشتمل ہے، جن

کے ضمن میں وجود باری تعالیٰ سے لے کر امامت تک کا مفصل بیان ہے۔ اس کے آخر میں تکفیر کے اصول بیان کیے گئے ہیں۔ اس کتاب کے آغاز میں امام غزالی فرماتے ہیں کہ اعتقاد میں افراط و تفریط کی بجائے اعتدال و میانہ روی ہونا چاہیے نہ کہ وہ جو حشویہ کا طریق کار ہے کہ اندھی تقلید کرنا اور ظواہر کو ہر حال میں ظاہر پر محمول کرنا، اور نہ وہ جو فلاسفہ اور معتزلہ کا طریق کار ہے کہ ہر بات میں عقل کا گھوڑا دوڑانا۔ بلکہ جادہ حق یہ ہے کہ تقاضائے عقل اور تقاضائے شرع دونوں کو ملحوظ خاطر رکھا جائے۔ کیوں کہ شرع منقول و حق معقول میں کوئی تضاد نہیں، اسی لیے اس کتاب کا نام آپ نے ”الاقتصاد فی الاعتقاد“ رکھا، یہ کتاب اہل سنت و جماعت کے معتقدات کی بنیادی کتاب مانی جاتی ہے۔ امام غزالی کی ایک تصنیف ”تہافت الفلاسفہ“ بھی علم کلام کی اہم کتاب ہے جو دراصل فلاسفہ کے اصول و نظریات کے رد پر مشتمل ہے۔

تبصرة الاولیٰ

یہ کتاب امام ابوالمعین میمون بن محمد نسفی (متوفی ۵۰۸ھ) کی تصنیف ہے جس کا پورا نام ”تبصرة الادلة فی اصول الدین“ ہے۔ یہ کتاب امام ابو منصور ماتریدی کے مسلک پر لکھی گئی ہے۔ یہ کتاب امام ابو منصور ماتریدی کی ”کتاب التوحید“ کے بعد مسلک ماتریدی کا دوسرا ماخذ مانی جاتی ہے۔ اس میں جا بجا معتزلہ کے موقف کا رد کیا گیا ہے، علم کلام کے اہم ابواب کا احاطہ کیا گیا ہے، خصوصاً الہیات کے تمام مباحث پر سیر حاصل بحث کی گئی ہے، اور آخر میں نبوت کے مباحث میں رسالت و معجزات کے بیان کے بعد حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی رسالت کے اثبات کو نہایت ہی معقول اور دل کش انداز میں پیش کیا گیا ہے۔ اس کتاب میں ابطال تشبیہ، ایمان مقلد، نبوت و رسالت کا اثبات ممتاز اباحت ہیں۔

عقائد النسفیہ و شرح عقائد النسفیہ

العقائد النسفیہ امام نجم الدین ابو حفص عمر بن محمد نسفی ماتریدی (متوفی ۵۳۷ھ) کی کتاب ہے، امام احمد رضا قدس سرہ نے آپ کو معلم جن و انس اور مفتی الثقلین کے لقب سے یاد کیا ہے۔ عقائد نسفیہ کی شرح علامہ سعد الدین تفتازانی (متوفی ۷۹۱ھ) نے کی، جو شرح عقائد نسفیہ کے

نام سے مشہور ہے۔ دل چسپ بات یہ ہے کہ امام نسفی ماتریدی ہیں اور علامہ تفتازانی اشعری، لہذا متن اور شرح میں کہیں کہیں یہ اختلاف بھی ظاہر ہو جاتا ہے، تاہم امام العلوم والفنون علامہ تفتازانی کا اعتدال اور تسامح ہی کہیے کہ کئی مقام پر مثلاً ”تکوین صفت باری“ کے بیان میں موقع و محل ہونے کے باوجود آپ نے اس اختلاف کو دبائے رکھنے کی زحمت کی ہے، جس کا اندازہ بین السطور سے خوب ہوتا ہے۔

علامہ تفتازانی کی یہ شرح ان کی دیگر کتابوں کی طرح ایسی مشہور و مقبول ہوئی کہ اس پر کافی علما نے حواشی لکھے، ان حواشی میں برصغیر میں سب سے زیادہ مقبولیت علامہ عبدالعزیز فرہاری کے حاشیہ ”نبراس“ کو حاصل ہوئی۔ اس پر علامہ احمد خیالی، ملا احمد جنیدی، علامہ عصام الدین اسفرائی کے بھی حواشی ہیں، اور ان حواشی پر بھی حواشی لکھے گئے، جن میں علامہ خیالی پر علامہ عبدالکیم سیالکوٹی کا حاشیہ مشہور ہے۔ شیخ احمد فرید مزیدی ازہری نے ”نبراس“ کے علاوہ مذکورہ تمام حواشی اور اس کے علاوہ مزید حواشی ایک جگہ جمع کر کے ”شروح وحواشی العقائد النسفیة“ کے نام سے ۱۴۳۳ھ میں بیروت سے شائع کیا ہے۔ یہ مجموعہ حواشی علم کلام کے شائقین کے لیے کسی تحفہ سے کم نہیں۔

درس نظامی کے موجودہ مرؤج نصاب میں اگر علم کلام کی یہی اکلوتی کتاب شرح عقائد شامل ہو تو ہمارا مشورہ ہے کہ اس کی ابحاث پر کلیۃً قناعت نہ کی جائے، مثلاً برہان تمناع کا حجت اقناعیہ قرار دینا، لعن یزید کا مسئلہ وغیرہ، دیگر بڑی کتب کا مطالعہ نہ ہو سکے تو کم از کم المعتمد المستند یا بہار شریعت اول کا مطالعہ ضرور رکھنا چاہیے، ہاں فن کی تعلیم و تعلم کے اعتبار سے شرح عقائد نسفی بے مثال کتاب ہے۔

بدا الامالی اور اس کی شرح منجۃ اللالی

”بدا الامالی“ علامہ سراج الدین ابوالحسن علی بن عثمان اوشی فرغانی (متوفی ۵۷۵ھ) کی منظوم تصنیف ہے جو ۶۷۷ اشعار پر مشتمل ہے، جس کا پہلا شعریوں ہے:

يقول العبد في بدء الامالي

لتوحيد بنظم كاللالی

اس طرح کے ۶۷ اشعار میں مصنف نے اہل سنت و جماعت کے عقائد بڑی جامعیت اور اختصار کے ساتھ نظم کیے ہیں۔ ان کی تصنیفات میں فتاویٰ سراجیہ، مشارق الانوار اور یواقیت الاخبار وغیرہ مشہور ہیں۔ بدالامالی کی شرح کئی علما نے کی، جن میں حضرت محمد بن ابی بکر رازی، شیخ امام عزالدین ابن جماعہ ہیں، لیکن اس کی جس شرح کو شہرت حاصل ہوئی وہ علامہ محمد بن سلیمان حلبی ریحانوی حنفی (متوفی ۱۲۲۸ھ) کی شرح ”نخبۃ اللآلی“ ہے۔

الہدایۃ فی اصول الدین

یہ علامہ نور الدین احمد بن محمود بن ابی بکر الصابونی حنفی متوفی ۵۸۰ھ کی تصنیف ہے، جن کے مناظرے امام رازی کے ساتھ مشہور ہیں۔ اصل میں آپ نے علم کلام میں ماتریدیہ کے مذہب پر ایک کتاب لکھی جس کا نام ”الکفایۃ فی الہدایۃ“ رکھا، جس میں علم کلام کے مسائل پوری تفصیل سے بیان کیے، پھر اس کی تلخیص کی جس میں ان تمام مسائل کو اجمالاً بیان کیا جس کا نام ”الہدایۃ فی اصول الدین“ رکھا، دونوں کتابوں میں اجمال اور تفصیل کا فرق ہے۔ لیکن ”بدایۃ“ کو زیادہ شہرت ہوئی، اور لوگوں نے اس کی خوب نقلیں لیں، اور متداول کتب میں اس کے حوالے اور عبارتیں درج کی گئیں، شرح عقائد نسفیہ میں بھی اس کے حوالے دیے گئے ہیں۔

کتاب الاموالین فی اصول الدین

یہ کتاب امام متکلمین امام فخر الدین رازی اشعری (متوفی ۶۰۶ھ) کی تصنیف ہے، اور عقائد اہل سنت میں ماخذ کی حیثیت رکھتی ہے، اس کو امام رازی نے چالیس اصولی مسائل پر ترتیب دیا ہے، جن کا آغاز ”حدوث عالم“ کی تفصیل سے، اور اختتام ”امامت“ کے مسئلے پر کیا ہے، پھر چالیسویں اصل کے طور پر عقلیات کے اثبات کے لیے چند مقدمات ذکر فرمائے۔ صفات الہیہ ثبوتیہ و سلبیہ میں اکثر پر مستقل باب قائم کر کے کلام فرمایا، امام رازی چونکہ اشعری ہیں اس لیے انھوں نے اس میں حسن و قبح شرعی پر بھی مستقل کلام کیا ہے۔ اس میں عصمت انبیاء پر عام کتب کلامیہ سے زیادہ تفصیل موجود ہے۔

عمدة العقائد

یہ ابوالبرکات امام عبداللہ بن احمد بن محمود نسفی ماتریدی (متوفی ۷۱۰ھ) کی تصنیف ہے۔

جس کی شرح بھی خود مصنف نے ہی کی ہے جس کا نام ”شرح العمدۃ فی اعتقاد اہل السنۃ والجماعۃ“ ہے، اور ”الاعتقاد فی الاعتقاد“ کے نام سے بھی مشہور ہوئی۔ یہ وہی امام ابوالبرکات نسفی ہیں جن کی تصنیفات میں تفسیر مدارک التزیل، کنز الدقائق، وافی شرح کافی، رسالہ منار اور اس کی شرح کشف الاسرار مشہور ہیں۔ امام ابوالبرکات نسفی کو اللہ کی بارگاہ سے وہ انفرادی مقام حاصل ہوا کہ مختلف فنون میں آپ کی تصنیفات کو یکساں مقبولیت حاصل ہوئی، چنانچہ تفسیر، فقہ و اصول فقہ میں آپ کی تصنیفات جس طرح معتمد ہیں اسی طرح عقیدہ میں یہ ”شرح عمدۃ العقائد“ بھی علما کے نزدیک معتمد اور مستند ہے۔ اسی قبولیت کے سبب امام احمد رضا قدس سرہ نے ”المعتمد المستند“ میں ایک مسئلے میں امام ابوالبرکات کا شاندار دفاع کیا ہے جس کا ذکر آئندہ صفحات میں آئے گا۔

مواقف شرح مواقف

”مواقف“ کے مصنف حضرت علامہ قاضی عضد الدین عبدالرحمن ایبکی (متوفی ۷۵۶ھ) ہیں جو علامہ سعد الدین تفتازانی کے استاذ ہیں، علم کلام میں ان کا ایک ”رسالہ عضدیہ“ بھی ہے۔ مواقف کی شرح علامہ سید شریف علی بن محمد جرجانی (متوفی ۸۱۶ھ) نے کی ہے جو ”شرح مواقف“ کے نام سے مشہور ہوئی۔ علامہ سید شریف جرجانی کی شرح مواقف کو معقولات اور علم کلام میں درجہ استناد حاصل ہے۔ اس کا اندازہ اس سے بھی لگایا جاسکتا ہے کہ متعدد ماہرین نے شرح مواقف پر حواشی لکھے ہیں، جن میں علامہ عبدالحکیم سیالکوٹی کا حاشیہ اور علامہ حسن چلپی کا حاشیہ بہت مشہور ہے، جو شرح مواقف کے ساتھ بطور حاشیہ شائع بھی ہوتا ہے۔

شرح مقاصد

یہ علامہ سعد الدین تفتازانی متوفی ۷۹۱ھ کی شہرہ آفاق تصنیف ہے، اسے بھرپور فنی انداز میں ترتیب دیا ہے، متن اور شرح دونوں کے مصنف آپ ہی ہیں۔ آپ کے مقدمے سے اندازہ ہوتا ہے کہ اس تصنیف کے دوران آپ انقلاباتِ زمانہ سے گزر رہے، حالات بدلتے رہے یہاں تک کہ جب دوبارہ حالات سازگار ہوئے تو اس تصنیف کی تکمیل فرمائی۔ مصنف نے اس کتاب کو چھ مقاصد پر ترتیب دیا ہے جس میں پہلے مقصد ”مبادی“ اور دوسرے ”امور عامہ“ نے پوری

تصنیف کو عقلیات اور حکمت کا شاہکار بنا دیا ہے۔ علما اور طلباء جو علامہ تفتازانی کی مختلف فنی کتابوں کے عادی ہو چکے ہیں انھیں اس کتاب سے بھی حظ اٹھانا چاہیے۔

المسایرة مع المسامرة

مسایرة امام کمال الدین ابن ہمام صاحب فتح القدر (۷۹۰ھ متوفی ۸۶۱ھ) کی تصنیف ہے، جو امام غزالی کی تصنیف احیاء العلوم کے حصہ عقائد کا خلاصہ ہے۔

امام غزالی نے احیاء العلوم کے ”ربع العبادات“ کی کتاب ”قواعد العقائد“ میں ایک رسالہ لکھا ہے، جسے بیت المقدس میں تصنیف کیا ہے، اسی لیے اس کو ”الرسالة القدسیة“ کہا جاتا ہے۔ یہ رسالہ چار ارکان پر اور ہر رکن دس اصول پر مشتمل ہے۔ آخر میں امام غزالی نے ایک فصل میں ایمان و اسلام سے متعلق بحث کی ہے۔ امام ابن ہمام نے ان تمام ابواب و فصول کی تلخیص کی ہے، اور اس کی ترتیب میں امام غزالی کی متابعت کی ہے، اسی متابعت کے سبب اس کتاب نام ”مسایرة“ رکھا، جس کے معنی ہوتے ہیں ”ساتھ ساتھ چلنا“، جگہ جگہ کچھ امور کی قدرے تفصیل بھی فرمائی ہے، اور اشاعرہ اور ماتریدیہ دونوں مذہب کی اصطلاحات پیش کی ہیں۔ ”مسایرة“ کی شرح ان کے تلمیذ علامہ ابن ابی الشریف (۸۲۲ھ متوفی ۸۷۹ھ) نے ”مسامرة“ کے نام سے لکھی۔

الاعلام بقواطع الاسلام

امام احمد بن محمد بن علی بن حجر المکی البیہقی (متوفی ۷۹۷ھ) کی تصنیف ہے۔ یہ کتاب امام ابن حجر مکی نے ان اعتراضات کے جواب میں لکھی جو ان کے ایک فتوے پر کیے گئے۔ مسئلہ یہ تھا کہ کسی نے کسی کو کہہ دیا: اے کتے! اے دین سے محروم! امام ابن حجر مکی نے اس قول کو سخت حرام قرار دیا، اور فرمایا: ”بلکہ کفر بھی ہو سکتا ہے، قائل تعزیر شدید کا مستحق ہے“۔ اب اعتراض ہوا کہ آپ نے ایسی بات پر کفر کا فتویٰ دے دیا ہے جو کفر نہیں، لہذا ایسا فتویٰ دینا خود ہی کفر ہے۔ اس پر آپ نے اس کی پوری تحقیق فرمائی کہ کسی کو کافر کہنا کب کفر ہوتا ہے اور کب نہیں؟ خلاصہ یہ کہ ”الاعلام بقواطع الاسلام“ کفر و تکفیر کے مسئلہ کی تحقیقات کا مجموعہ ہے۔

یہ علامہ فضل رسول بدایونی کی کتاب ہے جس پر امام احمد رضا قدس سرہ کا حاشیہ ہے۔ علامہ فضل رسول بدایونی نے المعتقد الممتقد ۱۲۷۰ھ میں تصنیف کی ہے۔ مصنف اس کتاب میں مسائل کلامیہ بیان کرتے ہوئے جا بجا نجدیہ وہابیہ کے ضلالات اور اہل سنت سے انحراف پر تنبیہ کرتے جاتے ہیں، اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ اس تصنیف کی ضرورت اسی وجہ سے پڑی کہ نجدی فتنے کے ظہور کے سبب علم کلام کی ایسی تصنیف کی شدید ضرورت تھی، تاکہ اصول کلامیہ اور اجماع امت کے ذریعہ نجدیہ کی گمراہیوں کو ظاہر کیا جائے۔ کسی نے سفر حج کے دوران مکہ مکرمہ میں مصنف سے گزارش کی تھی کہ عقیدہ میں ایسی کتاب لکھ دیں کہ اہل سنت کے عقائد واضح اور نجدیہ کی گمراہیاں ظاہر کر دے جس کے نتیجہ میں یہ کتاب معرض وجود میں آئی۔ چنانچہ مصنف نے مقدمہ میں اس کا تذکرہ کیا ہے۔ (ملخصاً مقدمہ المعتقد صفحہ ۱۱)

جب یہ کتاب مکمل ہوئی تو اس پر اس عہد کے اکابر مثلاً علامہ فضل حق خیر آبادی، مفتی صد الدین، شیخ احمد سعید نقشبندی مجددی وغیرہ نے شان دار تقریظیں لکھیں۔ اس میں تقریباً تمام مشہور و متداول کتب کلامیہ مثلاً العمدۃ فی الاعتقاد، الاقتصاد فی الاعتقاد، شرح المقاصد والمواقف، شفا للقاضی عیاض، اور اس کی شرحیں، شرح فقہ اکبر، وغیرہ سے استفادہ کیا گیا ہے، کہیں اقتباسات نقل کیے اور کہیں بس اشارہ کر دیا گیا ہے، اس لیے یہ کتاب بہت جامع ہو گئی ہے۔ جب یہ کتاب منظر عام پر آئی اس وقت تو اس کو ہاتھوں ہاتھ لیا گیا، لیکن لگتا ہے بعد میں اس کی اشاعت پر توجہ نہ دی گئی، چنانچہ امام احمد رضا قدس سرہ العزیز اس کے حاشیہ کے مقدمہ میں لکھتے ہیں: اس کی طباعت کی طرف حامی السنن حاجی الفتن مولانا قاضی عبدالوحید حنفی فردوسی عظیم آبادی نے توجہ کی تو اس کی تصحیح کی ذمہ داری مجھے دی، میں نے ان کے جذبہ دینی کو محسوس کرتے ہوئے انکار نہ کیا، مجھے بمبئی سے چھپا ہوا ایک نسخہ ملا جو اس قدر مخدوش حالت میں تھا کہ جیسے کاتب نے حروف تبدیل کر دیے اور کلمات بدل دیے، اس لیے مجھے اس پر بھرپور توجہ دینی پڑی۔

بہار شریعت حصہ اول

صدر الشریعہ علامہ امجد علی اعظمی کی تصنیف ہے۔ ”بہار شریعت“ جو کہ فقہی مسائل پر مرتب کی گئی ہے یہ اس کا پہلا حصہ عقیدہ و اصول کا جامع ہے۔ چوں کہ بہار شریعت آپ نے افادہ عوام کے لیے تصنیف کی اس لیے اس کا پہلا حصہ عقائد پر رکھا، کہ جس طرح لوگوں کو شرعی مسائل کی ضرورت ہے اس سے کہیں زیادہ عقائد کی تفصیل سمجھنے کی ضرورت ہے۔ یہ اس اعتبار سے بہت اہم کتاب ہے کہ اس میں دلائل و ابحاث کے بغیر عقائد اہل سنت و جماعت کا خلاصہ درج کیا گیا ہے۔ جگہ جگہ مصنف نے علم کلام کی مشکل ابحاث کو بطور خلاصہ تحقیق چند جملوں میں بیان کر دیا ہے۔ علم کلام کے طالب علم کو بڑی بڑی کتابیں پڑھتے وقت تمہید اور معاون کے طور پر اس کتاب کو مطالعہ میں رکھنا چاہیے۔

تصانیف رضائیں مذکور زیر کتب علم کلام

اعلیٰ حضرت امام احمد رضا قدس سرہ العزیز نے اپنی تصنیفات کلامیہ میں کافی کتب کلامیہ سے استدلال و اقتباس کیا ہے، جن میں وہ کتابیں شامل ہیں جن کا گزشتہ صفحات میں ذکر ہوا، ان کے علاوہ درج ذیل مزید کتابیں شامل ہیں۔

مثلاً: وصایا امام اعظم ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ، عارف باللہ علامہ عبدالغنی نابلسی کی المطالب الوفیہ اور الحدیقۃ النندیہ شرح الطریقۃ المحمدیہ، امام عبدالوہاب شعرانی کی میزان الشریعۃ الکبریٰ اور البیواقیت والجواہر فی عقائد الاکابر، شیخ اکبر علامہ محی الدین ابن عربی کی فتوحات مکیہ، امام ماتریدی کی شرح فقہ اکبر، امام ابوالحسن اشعری کی الابانۃ فی اصول الدیانۃ، امام الحرمین قدس سرہ کی کتاب الارشاد، حاشیہ حسن چلپی، فواتح الرحموت۔ امام عبدالعزیز بخاری کی کشف الاسرار اور غایۃ التحقیق، امام سنوی کی شرح ام البراہین، زبدۃ، التحریر، علامہ قاسم ابن قطلوبغا تلمیذ امام ابن ہمام کا مسامیرہ پر حاشیہ، شرح السنوی للجزائریہ، علامہ بیضاوی کی طوابع الانوار، اور اس کی شرح شرح طوابع الانوار، امام فخر الدین رازی کی تفسیر کبیر، فاضل سیف الدین ابہری کی شرح مواقف، شرح عقائد جلالی یعنی الدوانی علی العقائد العصدیہ، مسلم الثبوت، اس پر مولانا نظام

الدین سہالی کی شرح مسلم الثبوت، نیز بحر العلوم علامہ عبدالعلی کی شرح فواتح الرحموت، علامہ خیالی کا حاشیہ خیالی علی شرح العقائد النسفیہ، مختصر العقائد، امام قاضی عیاض کی شفا شریف، سبل النجاة، کنز الفوائد شرح بحر العقائد۔

علم کلام میں امام احمد رضا کی تصنیفات:

المعتمد المستند

یہ ۱۳۲۰ھ کی تصنیف ہے، یہ حضرت علامہ فضل رسول بیونی (متوفی ۱۲۸۹ھ) کی تصنیف ”المعتمد المتمد“ کا عربی حاشیہ ہے، جس کا پورا نام ”المعتمد المستند بناء نجات الابد“ ہے، جس میں مختلف مسائل کلامیہ پر امام احمد رضا قدس سرہ کی تحقیقات انیقہ موجود ہیں، عقائد کے اصول و فروع میں مصنف سے عموماً اتفاق کرتے ہوئے محشی نے ان کی تائید کی ہے، تاہم کچھ مقامات پر اسلوب بیان یا کچھ جزوی امور میں اختلاف بھی کیا ہے، اسی میں آپ نے علمائے دیوبند، اور مرزا قادیانی کی تکفیر کی۔ اعلیٰ حضرت کی کتب کلامیہ عموماً عقائد کے کسی ایک مسئلے پر ہوتی ہیں، لیکن آپ کے اس حاشیہ میں تمام مسائل عقائد کے متعلق افادات و تحقیقات موجود ہیں۔ یہ حواشی اعلیٰ حضرت نے حضرت علامہ وصی احمد محدث سورتی علیہ الرحمہ کے مشورے پر تحریر فرمائے۔

قوارع القہار

یہ ۱۳۱۸ھ میں تصنیف فرمائی، پورا نام ”قوارع القہار علی المجسمۃ الفجاری“ ہے، اس کا موضوع نام سے ظاہر ہے، کہ اللہ تعالیٰ کے متعلق جسم و جسمانیات کا نظریہ رکھنے والوں کا ردّ بلغ ہے، جیسے کرامیہ اور مجسمہ کے نقش قدم پر چلتے ہوئے وہابیہ زمانہ نے بھی باری تعالیٰ کے لیے مکان و جہت کا قول کیا اور آیت کریمہ ”الرحمن علی العرش استوی“ کو اس کے ظاہری معنی پر محمول کیا، اعلیٰ حضرت نے اس کتاب میں اس کا ردّ بلغ فرمایا، اللہ تعالیٰ کے مکان و جہت سے پاک ہونے پر اس تصنیف میں جو تفصیل اور جوشان استدلال ہے وہ نہایت ہی ممتاز اور منفرد ہے، جس کے بعد کسی معاند کو بھی جائے مقال نہیں رہ جاتی، اس میں اعلیٰ حضرت نے آیات مشابہات کے متعلق

بھی اہل سنت کے موقف کی تفصیل فرمائی۔ اس سلسلے میں وہابیہ کے موقف پر ۲۵۰ وجوہ سے کاری ضرب لگائی، اس تصنیف کو باری تعالیٰ کی تزیہات کے بیان میں بجا طور پر اعلیٰ حضرت کا تجدیدی کارنامہ قرار دیا جاسکتا ہے۔

سبحان السبوح

۱۳۰ھ میں تصنیف کی گئی، پورا نام ”سبحان السبوح عن عیب کذب مقبوح“ ہے، اس کا موضوع اس کے نام سے ہی ظاہر ہے، یعنی ”جھوٹ کے عیب سے اللہ تعالیٰ کی پاکی“۔ مولوی خلیل احمد انیسٹھوی نے براہین قاطعہ میں امکان کذب باری تعالیٰ کی حمایت کی، اور اس امکان کے قائلین پر طعن کو برا کہا جس کی تائید رشید احمد گنگوہی نے کی، اس سے پہلے اسماعیل دہلوی نے اپنے میکروزی رسالہ میں اللہ تعالیٰ کو جھوٹ بولنے پر قادر قرار دینے کی پرزور حمایت کی اور اس پر اپنے طور پر استدلال بھی کیا، اعلیٰ حضرت قدس سرہ نے ان خرافات کے رد بالغ پر یہ جامع تصنیف پیش کی جس میں اپنے استدلال کو اس قدر اوج کمال پر پہنچایا کہ جس کے بعد کسی کے لئے مجال کلام باقی نہ رہا، یہی وجہ ہے کہ اس تصنیف پر ایک صدی سے زائد عرصہ گزرنے کے باوجود یہ معاندین کی طرف سے لا جواب رہی۔ اس کو بجا طور پر آپ کا تجدیدی کارنامہ قرار دیا جاسکتا ہے۔ اسی مسئلہ پر ایک اور سوال کے جواب میں ایک مختصر رسالہ ”دامان باغ سبحان السبوح“ بھی تصنیف فرمایا۔

اتبع الحسین لآمال الکذ بین

انھیں حامیان امکان کذب باری نے کتب عقائد کی چند عبارتوں سے استدلال کیا تو اس کے رد پر یہ رسالہ تصنیف فرمایا اور ان کے استدلال کی خامی ظاہر فرمائی۔

باب العقائد الکلام

یہ کتاب الطہارۃ کا ایک ذیلی رسالہ ہے، جس کا موضوع ہے کہ فرقہ ناجیہ اہل سنت و جماعت کے سوا تمام باطل مذاہب کے پیروکار اللہ تعالیٰ کے متعلق درست عقیدہ نہیں رکھتے، صبح نے اپنے معبود کو ایسے اوصاف سے متصف کیا ہے جس سے معبود حقیقی بالاتر ہے، جس کا

حاصل یہ کہ دربارہ الوہیت ہی ان کے عقائد درست نہیں۔

انوار المنان

یہ کتاب آپ نے ۱۳۳۰ھ میں تصنیف فرمائی، عربی تصنیف ہے، اور اپنے موضوع پر نادر تحقیق، بلکہ یہ بھی علم کلام میں آپ کا ایک تجدیدی کارنامہ ہے۔ اس کا پورا نام ”انوار المنان فی توحید القرآن“ ہے۔ متاخرین متکلمین نے کلام باری تعالیٰ کے متعلق مشکل اباحت کے حل کے لیے اسے دو قسموں میں تقسیم کر دیا، کلام لفظی اور کلام نفسی، مگر اعلیٰ حضرت قدس سرہ نے اس تقسیم کو باطل قرار دیا، اور اس کے ابطال پر قرآن وحدیث اور اقوال ائمہ سے استدلال کیا، اپنے موضوع پر یہ منفرد تصنیف ہے۔

مقاصع الحدید

۱۳۰۴ھ کی تصنیف ہے، جو ایک متفلسف کی ایک تصنیف کا رد ہے، انھوں نے ”المنطق الجدید لناطق النالہ الحدید“ کے نام سے ایک کتاب لکھی جس میں فلاسفہ کے ان اصول کی تائید و تشریح کی جو کفریات و ضلالات پر مشتمل ہیں، اعلیٰ حضرت نے اس کے رد میں ”مقاصع الحدید علی خدا لمنطق الجدید“ تصنیف فرمائی، جس میں ان تمام اقوال کفر و ضلال کا الگ الگ اور تفصیلی رد فرمایا۔

الکلمۃ الملہمۃ

یہ ۱۳۳۵ھ کی تصنیف ہے، یہ اصل میں ”فوز مبین در رد حرکت زمین“ کا ضمنی رسالہ ہے، ”فوز مبین“ آپ نے سائنس کے نظریہ حرکت زمین کے رد میں لکھی، جس میں ایک سو پانچ دلائل سے اسے باطل کیا، اس کی فصل سوم میں ایک تذہیل لکھی جس میں فلاسفہ کے دس دلائل کا ذکر کر کے تیس مقامات میں ان کا تفصیلی رد لکھا۔ اس طرح یہ فلسفہ قدیمہ کے رد میں ایک مستقل کتاب ہو گئی، جس کا پورا نام: ”الکلمۃ الملہمۃ فی الحکمۃ المحکمۃ لوہاء فلسفۃ المشتمۃ“ ہے۔ اعلیٰ حضرت قدس سرہ نے ”فوز مبین“ اور ”الکلمۃ الملہمۃ“ دونوں کا بغور اور بالاستیعاب مطالعہ اہم ضروریات سے قرار دیا ہے، مقاصع الحدید اور الکلمۃ الملہمۃ کے مباحث کا تعلق اصول عقائد

سے ہے، کیوں کہ فلاسفہ نے ہیولی، مادہ، صورت جسمیہ، افلاک اور ان کی حرکت کو قدیم قرار دیا ہے، حالانکہ اللہ تعالیٰ کی ذات و صفات کے علاوہ کسی چیز کو قدیم ماننا کفر ہے، اس لیے یہ دونوں رسالے اس عقیدہ حقہ کی تفصیل ہیں کہ اللہ تعالیٰ ہی فاعل مختار ہے، اور اس کے سوا تمام عالم اپنے تمام اجزاء اور مشتملات کے ساتھ حادث ہیں۔

تلخیص القواعد الایمانیہ

یہ ۱۳۲۵ھ کی تصنیف ہے، جس کا موضوع ”قضاء و قدر ہے، یعنی اللہ تعالیٰ ہی ہر شے کا خالق اور فاعل حقیقی ہے،

اعتقاد الاحباب

یہ ۱۲۹۸ھ کی تصنیف ہے، جس میں آپ نے ذات و صفات باری تعالیٰ سے لے کر امامت کے بیان تک تمام ضروری مسائل کو ”دس عقائد“ میں سمیٹ دیا ہے، بیان بہت ہی مختصر اور جامع ہے، ضروریات دین و ضروریات اہل سنت نیز مشاجرات صحابہ کے تعلق سے بھی بنیادی امور ذکر فرمائے، اس کا پورا نام ”اعتقاد الاحباب فی الجمل والمصطفیٰ والآل والاصحاب“ ہے۔

الدولة المکیة

حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو اللہ تعالیٰ نے کس قدر علوم غیبیہ عطا کیے، اس موضوع پر ”الدولة المکیة“ جامع ترین تصنیف ہے جس کی مثال نہیں پیش کی جاسکتی، اس کا پورا نام ”الدولة المکیة بالمادة الغیبیة“ ہے، اس کتاب کی بہت خصوصیات ہیں جن میں یہ کہ یہ تصنیف نہایت ہی مختصر وقت میں لکھی گئی، جب کہ مکرمہ مکرمہ حج کے لے حاضری تھی، اور کتابوں کے ذخیرے سے بھی دوری تھی، علمائے عرب پر اس کتاب نے بڑا گہرا اثر چھوڑا، جس کے بعد بڑے بڑے اہل علم و فضل آپ کے گرویدہ ہو گئے۔

خالص الاعتقاد

یہ تصنیف بھی علم غیب کے موضوع پر ہے، جو ۱۳۲۸ھ کی تصنیف ہے، اسی کا تمہیدی رسالہ ”رماح القہار علی کفر الکفار“ بھی ہے۔ علم غیب کے موضوع پر ان کے علاوہ بھی آپ نے مختلف

جہات سے متعدد تصانیف فرمائیں، مثلاً انباء المصطفیٰ بحال سر و خفی“ اور ”ازاحة العیب بسیف الغیب“ وغیرہ۔

امور عشرین در امتیاز عقائد سننیں

اس میں آپ نے ایسے بیس امور ذکر کیے جن سے اہل سنت کا دیگر اہل باطل اور بد مذہبوں سے امتیاز ہوتا ہے۔ بہت مختصر اور جامع ہے، دورِ حاضر میں اہل سنت کے معیار کے لیے یہ ایک نصاب کی حیثیت رکھتا ہے۔

عقائد و مسائل کلامیہ پر ان کے علاوہ اعلیٰ حضرت کی مزید تصنیفات ہیں جن کا ذکر تصانیف رضا کے موضوع پر لکھی گئی کتابوں خصوصاً حیات اعلیٰ حضرت میں اور ”مصنف اعظم نمبر“ میں دی گئی مختلف فہرستوں میں ہے۔ جن میں الصمصام علی مشکک فی آیۃ علوم الارحام، کشف حقائق و اسرار دقائق، لمبین ختم النبیین، جزاء اللہ عدوہ، سوء العقاب، تجلی الیقین، تمہید ایمان، منہ الممدیۃ، شمول الاسلام، شرح المطالب، غایۃ التحقیق، الزلال الاقوی، رد الرفضہ، دوام العیش وغیرہ ہیں۔ یوں ہی جزوی مسائل پر تصنیفات کی ایک لمبی فہرست ہے۔

باب اول

مبادیاتِ عقائد

امام احمد رضا اور علم کلام

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العلمين، والصلاة والسلام على سيد الانبياء والمرسلين، وعلى آله وأصحابه وعلماء أمته أجمعين.

امام احمد رضا قدس سرہ کی علمی خدمات کی جہتیں کثیر ہیں، لیکن آپ کی تجدیدی خدمات کا زیادہ تر حصہ مسائل کلامیہ سے متعلق ہے۔ آپ کے زمانے میں یا آپ سے پہلے عقائد و نظریات سے متعلق جتنے فتنے وجود میں آئے آپ نے تقریباً ان تمام مسائل میں تحقیق حق فرما کر حقانیت کو واضح اور آشکارا کر دیا، اور باطل افکار کو کیفر کردار تک پہنچا دیا۔

ہزاروں صفحات پر پھیلے امام احمد رضا کے ان علمی کارناموں کو تین حصوں میں تقسیم کیا جاسکتا ہے: کچھ تو ائمہ اعلام کے کلام کا نقل و بیان ہے، کچھ ان کے کلام کی شان دار توضیح و تشریح ہے، اور بہت کچھ ایسی توجیہات و تحقیقات ہیں جو خالص آپ کے قلم سے صفحہ رقرطاس پر منتقل ہوئیں اور ان میں آپ کی مجتہدانہ شان نظر آتی ہے۔

ہم اولاً امام احمد رضا قدس سرہ کے وہ افادات ذکر کریں جو علم کلام اور اصول دین کے مباحث کے لیے مقدمہ اور تمہید کی حیثیت رکھتے ہیں، جن کو سمجھ لینا عقائد و کلام کے ہر طالب علم کے لیے ضروری ہے۔

ان کے بعد چوں کہ اس کتاب کا مرکزی موضوع ”اسہیات“ ہے، لہذا ہم عقیدہ توحید، اور ذات و صفات سے متعلق ضروری عقائد اور ان سے متعلق متنوع مسائل پر امام احمد رضا قدس سرہ کی توضیحات و تشریحات اور علمی تحقیقات و افادات پیش کریں گے۔

مسائل عقائد کی تین قسمیں:

اعلیٰ حضرت امام اہل سنت مجدد دین و ملت امام احمد رضا قدس سرہ العزیز المعتمد المستند میں فرماتے ہیں کہ مسائل عقائد تین طرح کے ہوتے ہیں:

(۱) جو صرف عقل سے معلوم ہوں، جیسے دنیا کا صانع ہے، کلام صانع عالم کی صفت ہے، رسول برحق ہیں۔ کیوں کہ یہ مسائل دلیل سمعی سے معلوم ہوں تو دور لازم آئے گا۔

(۲) جو صرف دلیل سمعی سے معلوم ہوں جیسے حشر اجساد، اور آخرت میں ثواب و عقاب۔

(۳) جو دونوں سے معلوم ہوں جیسے اللہ تعالیٰ کا ایک ہونا۔

آپ کی عبارت یہ ہے:

أقول..... ومساائل العقائد منها ما يدرك بالعقل وحده، كقولنا ان للعالم صانعاً، وله كلاماً، والرسول حق، اذ لو أثبت هذا بالسمع لدار، ومنها ما يدرك بالسمع وحده، كحشر الاجساد والثواب والعقاب في المعاد، ومنها ما يدرك بكل كتحديد الله تعالى فاللهم.

(المعتمد المستند صفحة ۱۵)

توضیح: اس عبارت کا مفہوم یہ ہے کہ پہلے قسم کے مسائل صرف عقل سے معلوم اور ثابت مانے جاتے ہیں، اگرچہ تخلیق کائنات، خالق کی صفت کلام اور اس کے رسولوں کے برحق ہونے کا ذکر قرآن مجید کی بے شمار آیتوں میں موجود ہے، مگر ان کو اگر بنیادی طور پر قرآن مجید سے ثابت مانا جائے تو دور لازم آئے گا، کیوں کہ قرآن مجید کو اللہ کا کلام ماننا خود اس پر موقوف ہے کہ پہلے اللہ و رسول کو مان لیا جائے۔ دوسری بات یہ ہے کہ صانع عالم کا وجود دلیل عقلی سے یوں ثابت ہے کہ بغیر صانع کسی مصنوع کا وجود محال عقلی ہے، اس پر برہان تطبیق اور برہان تضائف قائم ہے۔

دوسرے قسم کے مسائل یعنی مرنے کے بعد دوبارہ اٹھایا جانا، اور پھر ثواب و عذاب جیسے امور کا عقل محض تقاضا نہیں کرتی، بلکہ یہ وہ امور ہیں جو نصوص قطعیہ سے ثابت ہیں، تو ان کا ماننا

دلائل سمعیہ کے ماننے پر موقوف ہے، اور خود قرآن مجید کا کلام الہی ماننا حشر اجساد اور ثواب و عذاب کو برحق ماننے پر موقوف نہیں، تو دور لازم نہ آئے گا۔

تیسرے قسم کے مسائل وہ ہیں جو دلائل عقلیہ اور دلائل سمعیہ دونوں سے ثابت مانے جاتے ہیں، مثلاً اللہ تعالیٰ خالق عالم کا ایک ہونا، اس عقیدے کو عقل سے اس لیے مانا جاتا ہے کہ اس پر دلائل عقلیہ قائم ہیں جن میں ”برہان تمناع“ بھی شامل ہے، اور دلائل سمعیہ سے اس لیے کہ قرآن مجید کو کلام الہی ماننا اس متکلم عز وجل کو ایک ماننے پر موقوف نہیں (جو بلاشبہ ایک ہے)، تو دور لازم نہ آئے گا، اور قرآن مجید میں توحید ربانی پر بشمول سورہ اخلاص بے شمار آیات موجود ہیں، بلکہ آیت کریمہ ”لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا“ اسی دلیل عقلی ”برہان تمناع“ کی طرف اشارہ ہے۔

علم کلام کے لیے امام احمد رضا کے چند رہنما اصول: بہنہ۔

اعلیٰ حضرت قدس سرہ نے اپنے رسالہ ”التمع المسبین لآمال المکذبین“ میں کتب عقائد کے متعلق چند رہنما اصول بیان فرمائے ہیں۔ یہ رسالہ قائلین امکان کذب باری کے اس استدلال کا جواب ہے جو انھوں نے ملا عبد الحکیم سیالکوٹی کی ایک عبارت سے کیا ہے، اسی رسالہ میں علم کلام کی کتابوں سے متعلق چند بنیادی امور کا تذکرہ کچھ یوں فرماتے ہیں:

”عقائد وہ سنت ہیں جو حضور پر نور صلی اللہ علیہ وسلم و صحابہ و تابعین و سلف صالحین سے ثابت ہیں، انھیں کے بیان کے لیے کتب عقائد کے متون ہیں۔ زمانہ خیر میں یہ عقائد صدور و السنہ ائمہ سے تلقی کیے جاتے تھے، پھر جب بد مذہبوں اور گمراہ گروں کا دور آیا تو علمائے اہل سنت کو حاجت ہوئی کہ ان کا رد کریں یہاں سے کلام متاخرین کی بنیاد پڑی، اب استدلال و بحث و مناظرہ کا پھاٹک کھلا، خود اپنے دلائل کی جانچ پرکھ کی بھی حاجت ہوئی، اذ بان مختلف ہوتے ہیں، بحث و استخراج میں خطا و صواب آدمی کے ساتھ لگے ہوئے ہیں، ایک نے مذہب پر ایک دلیل قائم کی، دوسرے نے اس پر بحث کر دی کہ اپنے مذہب پر یہ دلیل کمزور ہے، مخالف اس کا یوں رد کر سکتا ہے یا اعتراض کا یہ جواب کافی نہیں، اس رد و بحث کا اثر فقط اسی دلیل

وجوب تک ہوتا ہے، اس کا مطلب یہ نہیں ہوتا کہ اصل مذہب باطل، یا مخالف کا ضلال حق ہے، برعقل جائز ہے کہ قائم کی ہوئی دلیل ٹوٹ جائے تو اصل مسئلہ باطل نہیں ہو جاتا۔ پھر جب تک زمانہ خیر کا قرب تھا اس رد و کد میں ایک اعتدال باقی تھا، جب فن کلام فلسفہ داں متاخرین کے ہاتھ پڑا تو بات بات میں وجہ بے وجہ نکتہ چینی کی لئے بڑھی، جس سے مقصود رد و اثبات منع و نقض میں ذہن آزمائی اور طاقتِ سخن کی رونمائی ہوتی ہے، و بس۔ نہ کہ معاذ اللہ مذہب سے پھریں، دین و عقائد کو باطل کریں، حاشا اللہ! یہاں سے ظاہر ہوا کہ متاخر، شارح، محشی جو کچھ بحث میں لکھ جایا کرتے ہیں وہ مطلقاً خود ان کا اپنا بھی اعتقاد نہیں ہوتا، نہ کہ تمام اہل سنت و جماعت کا عقیدہ، عقیدہ وہ ہوتا ہے جو متون و مسائل میں بیان کر دیا، بالائی تقریریں اُس کے موافق ہیں تو حق ہیں، مخالف ہیں تو وہی ان کی بحث بازیاں اور ذہن آزمائیاں اور قلم کی جولانیاں ہیں، جن کا خود انھیں اقرار ہے کہ ان میں قواعد اہل حق کی پابندی نہیں کی جاتی، اور معرفت سامع پر چھوڑا جاتا ہے کہ عقیدہ اہل حق اُسے معلوم ہے، اس کی مراعات کر لے گا، خصوصاً وہ جن پر فلسفہ کا رنگ چڑھا ان کو تو ”لِمَ“ اور ”لَا نُسَلِّمَ“ کا وہ لپکا بڑھا جس کے آگے کھائی، خندق، دریا پہاڑ سب یکساں ہیں، مطارحات میں وہ باتیں کہہ جاتے ہیں کہ خدا کی پناہ۔ یہی وہ باتیں ہیں جنہوں نے اس قسم کے کلام متاخرین کو ائمہ دین کی نگاہ میں سخت ذلیل و بے قدر بنادیا۔ (ملخصاً فتاویٰ رضویہ مترجم جلد ۱۵ صفحہ ۴۷۰ تا ۴۷۲)

عقائد میں تقلید کا مسئلہ

مشہور ہے کہ عقائد میں تقلید جائز نہیں، یہ بات درست ہونے کے باوجود اپنے عموم اور ظاہر پر نہیں، بلکہ ائمہ اہل سنت کی اتباع میں عوام اہل سنت بہت فروع عقائد پر یقین رکھتے ہیں، اس سلسلے میں امام احمد رضا قدس سرہ کے افادات تمام تحقیقات کا انچوڑ ہیں۔ اسی تعلق سے آپ کی بارگاہ میں ایک سوال پیش ہوا، جو یہ ہے:

محقق دوانی کی شرح عقائد عضدیہ کے خطبہ میں ہے:

یا من ولفنا لتحقيق العقائد الاسلامية وعصمنا عن التقليد في الاصول

والفروع الکلامیہ۔

یعنی اے وہ ذات جس نے ہمیں عقائد اسلامیہ کی تحقیق کی توفیق عطا فرمائی اور ہمیں اصول کلامیہ اور فروع کلامیہ میں تقلید سے بچایا۔
اور یہ بھی مشہور ہے:

لا تقلید فی الاعتقادات۔ اعتقادات میں تقلید نہیں۔

حضور اگر ایسا ہے تو جاہل کے لیے یہ کیوں ہے؟ کہ جب اس کے سامنے کوئی عقیدہ پیش کیا جائے اور یہ نہ جانتا ہو تو کہے: میرا وہ عقیدہ ہے جو اہل سنت کا ہے، بلکہ کوئی جاہل بلکہ اکثر معمولی عالم اکثر عقائد کے استدلال نہیں جانتے، اور ہم اکثر ثبوت عقائد میں اقوال ائمہ پیش کرتے ہیں، اور یہ طریق اثبات تصانیف علمائے عظام میں موجود، یا اس کے معنی یہ ہیں کہ عقائد کا علم یقینی مثل علم امر محقق ہو، نہ کہ علم ظنی مثل علم مرد مقلد؟۔

اس کے جواب میں اعلیٰ حضرت قدس سرہ ارشاد فرماتے ہیں:

الجواب: جس طرح فقہ میں چار اصول ہیں: کتاب، سنت، اجماع، قیاس۔ عقائد میں چار اصول ہیں: کتاب، سنت، سواد اعظم، عقل صحیح۔ تو جو ان میں ایک کے ذریعہ سے کسی مسئلہ عقائد کو جانتا ہے دلیل سے جانتا ہے، نہ کہ بے دلیل محض تقلیداً۔ اہل سنت ہی سواد اعظم اسلام ہیں، تو ان پر حوالہ دلیل پر حوالہ ہے، نہ کہ تقلید۔ یوں ہی اقوال ائمہ سے استناد اسی معنی پر ہے کہ یہ اہل سنت کا مذہب ہے، ولہذا ایک دو دس بیس علمائے کبار ہی سہی، اگر جمہور کے خلاف لکھیں گے اُس وقت ان کے اقوال پر نہ اعتماد جائز نہ استناد، کہ اب یہ تقلید ہوگی، اور وہ عقائد میں جائز نہیں۔ اس دلیل اعلیٰ "سواد اعظم" کی طرف ہدایت اللہ و رسول جل و علا و صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی کمال رحمت ہے، ہر شخص کہاں قادر تھا کہ عقیدہ کتاب و سنت سے ثابت کرے، عقل تو خود ہی سمعیات میں کافی نہیں، ناچار عوام کو عقائد میں تقلید کرنی ہوتی، لہذا یہ واضح روشن دلیل عطا فرمائی کہ سواد اعظم مسلمین جس عقیدہ پر ہو وہ حق ہے، اس کی پہچان کچھ دشوار نہیں، صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے وقت میں تو کوئی بد مذہب تھا ہی نہیں، اور بعد کو اگرچہ پیدا ہوئے مگر دنیا بھر کے سب

بعد مذہب ملا کر کبھی اہل سنت کی گنتی کو نہیں پہنچ سکے، لہذا الحمد۔

فقہ میں جس طرح اجماع اقویٰ الادلہ ہے، کہ اجماع کے خلاف کا مجتہد کو بھی اختیار نہیں، اگرچہ وہ اپنی رائے میں کتاب و سنت سے اس کا خلاف پاتا ہو، یقیناً سمجھا جائے گا کہ یا فہم کی خطا ہے یا یہ حکم منسوخ ہو چکا ہے، اگرچہ مجتہد کو اس کا مانع نہ معلوم ہو، یوں ہی اجماع امت تو شے عظیم ہے سوادِ اعظم یعنی اہل سنت کا کسی مسئلہ عقائد پر اتفاق یہاں اقویٰ الادلہ ہے، کتاب و سنت سے اس کا خلاف سمجھ میں آئے تو فہم کی غلطی ہے، حق سوادِ اعظم کے ساتھ ہے۔ اور ایک معنی پر یہاں اقویٰ الادلہ عقل ہے، کہ اور دلائل کی حجیت بھی اسی سے ظاہر ہوئی ہے، مگر محال ہے کہ سوادِ اعظم کا اتفاق کسی برہان صحیح عقلی کے خلاف ہو۔ یہ گنتی کے جملے ہیں مگر بحمدہ تعالیٰ بہت نافع و سودمند،

لِعَضْوِا عَلَیْہَا بِالنَّوَاجِلِہِ۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ (فتاویٰ رضویہ مترجم ۲۹/۲۱۴، ۲۱۵)

ائمہ اہل سنت کے اختلافات عموماً نزاع لفظی ہوتے ہیں:

رسالہ سبحان السیوح میں فرماتے ہیں:

اور واقعی بحمد اللہ بارہا دیکھا کہ ائمہ اہل سنت میں جو اصولی مسئلہ مختلف فیہ رہا ہے، اگرچہ بعض ناظرین ظواہر الفاظ سے دھوکا کھائیں، مگر عند التحقیق اس کا حاصل نزاع لفظی یا ایسی ہی کسی ہلکی بات کی طرف راجع ہوا ہے۔ پھر ایک فریق کے دوسرے پر الزامات حقیقہ اپنے معنی مراد پر الزام ہیں، جس سے دوسرے کا ذہن خالی، نہ اس کی مراد سے انھیں تعلق، نہ اسے دیکھ کر کوئی عاقل یہ وہم کر سکتا ہے کہ وہ امر جس کا الزام دیا گیا فریقین میں مختلف فیہ ہے، بلکہ یہ تو عامہ نزاعات حقیقیہ معنویہ میں بھی نہیں ہوتا چہ جائے کہ صورتیہ و لفظیہ میں، الزام اسی امر سے دیتے ہیں جس کا بطلان متفق علیہ ہو، مختلف فیہ سے مختلف فیہ پر احتجاج یعنی چہ۔

(ملخصاً فتاویٰ رضویہ مترجم ۱۵/۴۲۶)

مثلاً ”ایمان مخلوق ہے یا غیر مخلوق“؟ نزاع لفظی ہے:

اسی میں فرماتے ہیں:

ایمان مخلوق ہے یا غیر مخلوق؟ امام حارث محاسبی و امام عبدالعزیز مکی و ائمہ

سمرقند اول کے قائل، اور اسی کی طرف امام اشعری مائل، بلکہ اسی پر نص امام ابوحنیفہ نص قائم ہے۔ جب کہ امام احمد بن حنبل وغیرہ جماعت محدثین قول ثانی کی طرف گئے، اور یہی ائمہ بخارا کا مختار۔ اس مسئلے پر ائمہ بخارا و سمرقند میں نزاع ہوا، انھوں نے ان پر ”مخلوقیت قرآن“ کا الزام رکھا، انھوں نے ان پر ”ما مخلوقیت افعال عباد“ کا طعن کیا۔ اور حقیقت دیکھیے تو بات کچھ بھی نہیں، اپنی اپنی مراد پر دونوں سچ فرماتے ہیں، ایمان مخلوق بیشک مخلوق اور صفات مخلوق سب مخلوق۔ اور ایمان صفت خالق عز و جل بھی ہے جس پر اسمائے حسنی سے ”مؤمن“ دلیل، یعنی اللہ تعالیٰ کا ازل میں اپنے کلام کی تصدیق فرمانا، وہ قطعاً غیر مخلوق، کیونکہ خالق و صفات خالق مخلوقیت سے پاک ہیں۔ اسی طرح علامہ ابن ابی الشریف نے مسامرہ شرح مسامرہ میں تفصیل کی، اب کوئی یہ کہے کہ بعض صفات خالق کا مخلوق ہونے میں یا بعض افعال عباد کے غیر مخلوق ہونے میں اہل سنت کا اختلاف ہے، تو یہ اس کی جہالت ہے۔ (فتاویٰ رضویہ مترجم ۱۵/۴۲۷)

ہر عقیدہ اہل سنت کا خلاف گمراہی نہیں ہے۔

سوال ہوا کہ بعد میثاق ”الْأَنفُسُ بِرَبِّكُمْ“ کیا ارواح معدوم کردی گئی تھیں؟ اور بعدہ خلق انسان کے وقت پھر خلق روح ہوتا ہے؟ اس میں اہل سنت کا کیا عقیدہ ہے؟ اور کیا دلیل؟ اور یہ عقیدہ کس مرتبہ میں ہے؟ ایقانی، اجماعی یا ضروریات اہل سنت سے؟ اس کے جواب میں ارشاد فرماتے ہیں:

”حاشا للروح بعد ایجاد کبھی فنا نہ ہوگی“ ”إِنَّمَا خُلِقْتُمْ لِلْأَبَدِ“ بدن کے ساتھ حدوث نفس خیال باطل فلاسفہ، قال اللہ عز و جل: ”وَلَقَدْ كُنْتُمْ أَمْوَاءً لَّا أَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمَيِّعُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ“ اگر بعد میثاق روحيں معدوم کردی گئی ہوتیں تو تین موتیں ہوتیں، اور یوں فرمایا جاتا: ”كُنْتُمْ أَمْوَاءً لَّا أَحْيَاكُمْ ثُمَّ أَمَاتَكُمْ ثُمَّ أَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمَيِّعُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ“۔ یہ عقیدہ اجماعی ہے، مگر نہ

اس درجہ پر واضح کہ جو شخص بحال ناواقفی اس کا خلاف کرے اُسے اہل سنت سے خارج کیا جائے، بلکہ غلط کار خا طی ہے، و بس، اور اس پر یہ الزام ہے کہ بے جانے لب کشائی کی جرأت کی۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ (فتاویٰ رضویہ قدیم ۸۰/۱۱)

ایمان کیا ہے؟

سبحان السبوح میں فرماتے ہیں:

”سید العالمین محمد رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم جو کچھ اپنے رب کے پاس سے لائے ان سب باتوں میں ان کی تصدیق کرنا اور سچے دل سے ان کی ایک ایک بات پر یقین لانا ایمان ہے۔“ (سبحان السبوح فتاویٰ رضویہ مترجم ۱۵ صفحہ ۴۳۱)

فتاویٰ رضویہ میں دوسرے مقام پر فرماتے ہیں:

”محمد رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو ہر بات میں سچا جانے، حضور کی حقانیت کو صدق دل سے ماننا ایمان ہے، جو اس کا مقرر ہوا سے مسلمان جانیں گے، جب کہ اس کے کسی قول یا فعل یا حال میں اللہ و رسول کا انکار یا تکذیب یا توہین نہ پائی جائے۔ (فتاویٰ رضویہ قدیم ۸۰/۱۱)

ایمان کامل کیا ہے؟

اس سوال کے جواب میں کہ ایمان کامل کیسے ہوتا ہے؟ فرماتے ہیں:

جس کے دل میں اللہ و رسول جل و علا و صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا علاقہ تمام علاقوں پر غالب ہو، اللہ و رسول کے محبوبوں سے محبت رکھے اگرچہ اپنے دشمن ہوں، اور اللہ و رسول کے مخالفوں بدگو یوں سے عداوت رکھے اگرچہ اپنے جگر کے ٹکڑے ہوں، جو کچھ دے اللہ کے لیے دے، جو کچھ روکے اللہ کے لیے روکے، سو اس کا ایمان کامل ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم فرماتے ہیں: **مَنْ أَحَبَّ لِلَّهِ وَابْغَضَ لِلَّهِ وَأَعْطَى لِلَّهِ وَمَنَعَ لِلَّهِ فَقَدْ اكْتَمَلَ الْإِيمَانُ**۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ (فتاویٰ رضویہ قدیم ۸۰/۱۱)

ضروریات دین و ضروریات اہل سنت

رسالہ ”اعتقاد الاحباب“ کے عقیدہ تاسعہ میں فرماتے ہیں:

”نصوص قرآنیہ و احادیث مشہورہ متواترہ و اجماع امت مرحومہ سے جو کچھ دربارہ الوہیت و رسالت و ماکان و مالمکون ثابت سب حق ہے، اور ہم سب پر ایمان لائے، جنت اور اس کے جاں فزا احوال، دوزخ اور اس کے جاں گزرا حالات، قبر کے نعیم و عذاب، منکر نکیر سے سوال و جواب، روز محشر حساب و کتاب و وزن اعمال، و کوثر و صراط و شفاعت عصاۃ اہل کبار، اور اس کے سبب اہل کبار کی نجات الی غیر ذلک من الواردات سب حق ہے، جبر و قدر باطل۔“

(ملفوظات فتاویٰ رضویہ جلد ۲۹ صفحہ ۳۸۲، ۳۸۳)

ضروریات دین

”ان کا ثبوت قرآن عظیم یا حدیث متواتر یا اجماع قطعیات الدلالات، واضحہ الافادات سے ہوتا ہے، جن میں نہ شبہ کی گنجائش، نہ تاویل کو راہ۔ اور ان کا منکر یا ان میں باطل تاویلات کا مرتکب کافر ہوتا ہے۔“

(فتاویٰ رضویہ ۳۸۵/۲۹ رسالہ اعتقاد الاحباب)

بہار شریعت میں اس کی آسان تعریف یوں ہے:

ضروریات دین وہ مسائل دین ہیں جن کو ہر خاص و عام جانتے ہوں، جیسے اللہ عز و جل کی وحدانیت، انبیاء کی نبوت، جنت و نار، حشر و نشر وغیرہا، مثلاً یہ اعتقاد کہ حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم خاتم النبیین ہیں، حضور کے بعد کوئی نیا نبی نہیں ہو سکتا۔ عوام سے مراد وہ مسلمان ہیں جو طبقہ علما میں نہ شمار کیے جاتے ہوں، مگر علما کی صحبت سے شرف یاب ہوں اور مسائل علمیہ سے ذوق رکھتے ہوں، نہ وہ کہ کوردہ اور جنگل اور پہاڑوں کے رہنے والے ہوں، جو کلمہ بھی صحیح نہیں پڑھ سکتے، کہ ایسے لوگوں کا ضروریات دین سے ناواقف ہونا اس ضروری کو غیر ضروری نہ کر دے گا، البتہ ان کے مسلمان ہونے کے لیے یہ بات ضروری ہے کہ ضروریات دین کے منکر

نہ ہوں، اور یہ اعتقاد رکھتے ہوں کہ اسلام میں جو کچھ ہے حق ہے۔ ان سب پر اجمالاً ایمان لائے ہوں۔ (بہار شریعت اول ص ۱۷۲، ۱۷۳ مکتبہ المدینہ)

اعلیٰ حضرت قدس سرہ رسالہ ”ردالرفضہ“ میں ضروریات دین کی تشریح یوں فرماتے ہیں:

”اصل مدار ”ضروریات دین“ ہیں، اور ضروریات اپنے ذاتی روشن بدیہی ثبوت کے سبب مطلقاً ہر ثبوت سے غنی ہوتے ہیں، یہاں تک کہ اگر بالخصوص ان پر کوئی نص قطعی اصلاً نہ ہو جب بھی ان کا وہی حکم رہے گا کہ منکر یقیناً کافر، مثلاً عالم کے جمیع اجزاء حادث ہونے کی تصریح کسی نص قطعی میں نہ ملے گی، غایت یہ کہ آسمان وزمین کا حدوث ارشاد ہوا ہے، مگر باجماع مسلمین کسی غیر خدا کو قدیم ماننے والا قطعاً کافر ہے، جس کی اسانید کثیرہ فقیر کے رسالہ ”مقامع الحدید علی خدا المنطق الجدید“ میں مذکور، توجہ وہی ہے کہ حدوث جمیع ماسوی اللہ ضروریات دین سے ہے، کہ اسے کسی ثبوت خاص کی حاجت نہیں... یہی سبب ہے کہ ضروریات دین میں تاویل مسموع نہیں ہوتی۔“

(رسالہ ردالرفضہ فتاویٰ رضویہ مترجم جلد ۱۴ صفحہ ۲۶۶)

فتاویٰ رضویہ اول کے بالکل شروع میں ہی ضروریات دین کی تشریح یوں فرماتے ہیں:

”جس کے علم میں خواص و عوام سب شریک ہوں (کہ یہ دین کا حصہ ہے)، اقول: یہاں عوام سے مراد وہ لوگ ہیں جو دین سے شغل رکھتے ہیں اور علما سے ملتے جلتے ہیں، ورنہ بہت سے جاہل دیہاتی خصوصاً ہندوستان اور مشرقی علاقوں میں ایسے ہیں جن کو کثیر ضروریات دین کا علم نہیں، اس معنی میں نہیں کہ وہ ان سے منکر ہیں، بلکہ اس معنی میں کہ وہ ان سے غافل ہیں۔ میرے نزدیک تحقیق یہ ہے کہ یہاں ”ضرورت“ بداهت کے معنی میں ہے، یہ بات معلوم ہے کہ بداهت و نظریات لوگوں کے اختلاف سے مختلف ہوتی رہتی ہے، کہ بہت سے نظری مسئلے جو دوسرے نظری مسئلے پر مبنی ہوں جب دوسرا واضح ہو جائے تو پہلا جو اپنے ظہور میں دوسرے کے ظہور کا محتاج تھا ان کے نزدیک بدہیات سے ہو جاتا ہے اگرچہ وہ نظری مسئلہ تھا۔“

(ملخصاً مترجم فتاویٰ رضویہ قدیم جلد اول صفحہ ۷ ناشر رضا اکیڈمی ممبئی)

ضروریات اہل سنت و جماعت

فتاویٰ رضویہ میں ہے:

”ضروریات مذہب اہل سنت و جماعت: ان کا ثبوت بھی دلیل قطعی سے ہوتا ہے، مگر ان کے قطعی الثبوت ہونے میں ایک نوعِ شبہ اور تاویل کا احتمال ہوتا ہے۔ اسی لیے اس کا منکر کافر نہیں بلکہ گمراہ، بد مذہب، بد دین کہلاتا ہے۔“

(فتاویٰ رضویہ ۳۸۵/۲۹ رسالہ اعتقاد الاحباب)

”خالص الاعتقاد“ کے تمہیدی رسالہ ”رماح القہار علی کفر الکفار“ میں ضروریاتِ دین و ضروریاتِ اہل سنت کے تعلق سے تفصیل ہے، جس کا خلاصہ یہ ہے:

مسائل تین قسم کے ہوتے ہیں: ایک ضروریاتِ دین، ان کا منکر بلکہ ادنیٰ شک کرنے والا بالیقین کافر ہوتا ہے ایسا کہ جو اس کے کفر میں شک کرے وہ بھی کافر۔

دوم: ضروریاتِ عقائد اہل سنت: ان کا منکر گمراہ ہوتا ہے۔

سوم: وہ مسائل جو علمائے اہل سنت میں مختلف فیہ ہوں، ان میں کسی طرف تکفیر و تہلیل ممکن نہیں۔ یہ دوسری بات ہے کہ کوئی شخص کسی ایک قول کو تحقیقاً رائج جانے کہ دلیل سے اس کو وہی درست لگا، یا تقلیداً رائج مانے کہ اپنے معتمد علما کا قول پایا۔

ضروریات دین و ضروریات اہل سنت کی مثال

کبھی ایک ہی مسئلے میں تینوں قسمیں موجود ہوتی ہیں، اس کی مثال نصوص میں اللہ تعالیٰ کے لیے ”ید“ اور ”عین“ کا ثبوت ہے۔ اب جو کہے کہ: جیسے ہمارے ہاتھ آنکھ ہیں ویسے ہی اللہ تعالیٰ کے لیے بھی جسم کے اعضا ہیں وہ قطعاً کافر ہے، کہ اللہ عزوجل کا ایسے ید و عین سے پاک ہونا ضروریاتِ دین سے ہے۔ اور جو کہے کہ اس کے ”ید و عین“ تو جسم ہی ہیں مگر اجسام کی طرح نہیں بلکہ اجسام کی مشابہت سے پاک ہیں، وہ گمراہ بد دین ہے، کہ اللہ تعالیٰ کا جسم و جسمانیات سے مطلقاً پاک و منزہ ہونا ضروریاتِ عقائد اہل سنت و جماعت سے ہے۔ اور جو کہے کہ اللہ عزوجل کے لیے ”ید و عین“ ہیں جو اس کی صفات قدیمہ سے ہیں اور مطلقاً جسمیت سے بری

دہریہ ہیں، جن کی حقیقت ہم نہیں جانتے نہ ان میں تاویل کریں، وہ قطعاً مسلم سنی صحیح العقیدہ ہے، اگرچہ تاویل و عدم تاویل کا مسئلہ اہل سنت کا خلاfiہ ہے۔

اسی طرح علم غیب کے مسئلہ میں بھی تینوں صورتیں موجود ہیں:

۱۔ وہ مسئلہ علم غیب جو ضروریات دین سے ہے۔

اللہ عزوجل ہی عالم بالذات ہے، حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم اور دیگر انبیائے کرام کو اللہ تعالیٰ نے اپنے بعض غیوب کا علم دیا، حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا علم اوروں کے علم سے زائد ہے، ابلیس کا علم حضور کے علم سے ہرگز وسیع نہیں، جو علم اللہ عزوجل کی صفت خاصہ ہے وہ ہرگز ابلیس کے لیے نہیں، یہ سب ضروریات دین سے ہیں۔

۲۔ وہ مسئلہ علم غیب جو ضروریات اہل سنت سے ہے۔

اللہ عزوجل نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کو غیوب خمسہ سے بہت جزئیات کا علم بخشا، اولیائے کرام کو بھی کچھ علوم غیب ملتے ہیں مگر بواسطہ رسل علیہم الصلوٰۃ والسلام۔ یہ ضروریات اہل سنت سے ہیں۔

۳۔ وہ مسئلہ علم غیب جو اہل سنت کا خلاfiہ ہے۔

حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کو غیوب خمسہ کے تمام جزئیات کا علم دیا گیا، آپ کو تعیین وقت قیامت کا علم ملا، روز اول سے روز آخر تک تمام ماکان و مایکون، جملہ مکتوبات قلم و مکتوبات لوح محفوظ اور اس سے بہت زائد کا علم دیا گیا، آپ کو روح کی حقیقت کا علم اور جملہ آیات متشابہات کا بھی علم دیا گیا ہے، یہ اہل سنت کا اختلافی مسئلہ ہے، اس میں ماننے نہ ماننے والے کسی پر کفر کیا ضلال یا فسق کا بھی حکم نہیں ہو سکتا۔

(ملخصاً تمہید خالص الاعتقاد فتاویٰ رضویہ مترجم جلد ۲۹ صفحہ ۴۱۳ تا ۴۱۵)

مسائل ضروریات دین

”اللہ عزوجل ہی عالم بالذات ہے، اس کے بے بتائے ایک حرف کوئی نہیں جان سکتا۔ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم اور دیگر انبیائے کرام علیہم الصلوٰۃ

والسلام کو اللہ عزوجل نے اپنے بعض غیوب کا علم دیا۔ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا علم اوروں سے زائد ہے۔ ابلیس کا علم معاذ اللہ علم اقدس سے ہرگز وسیع تر نہیں۔ جو علم اللہ عزوجل کی صفت خاصہ ہے جس میں اس کے حبیب محمد رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو شریک کرنا بھی شرک ہو وہ ہرگز ابلیس کے لیے نہیں ہو سکتا۔ جو ایسا مانے قطعاً مشرک، کافر، معلون، بندۂ ابلیس ہے۔ زید و عمرو ہر بچے، پاگل چوپائے کو علم غیب محمد رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے مماثل کہنا حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی صریح توہین اور کھلا کفر ہے۔ یہ سب مسائل ضروریات دین سے ہیں، اور ان کا منکر، ان میں ادنیٰ شک لانے والا قطعاً کافر۔

(رسالہ رماح القہار فتاویٰ رضویہ مترجم ۲۹/۴۱۴)

ملفوظات اعلیٰ حضرت میں ہے:

بہت سے صغائر ایسے ہیں جن کا معصیت ہونا ضروریات دین سے ہے۔ مثلاً اجنبیہ سے مس و تقبیل، صغیرہ ”إِلَّا اللَّئِمُّ“ میں داخل ہے، اگر حلال جانے کافر ہے۔ (ملفوظات اعلیٰ حضرت ص ۲۷۲ المدینہ لاہوری)

فتاویٰ رضویہ میں ہے:

”روافض میں جو ضروریات دین سے کسی امر کا منکر ہو مثلاً قرآن عظیم کو بیاض عثمانی کہے، اس کے ایک لفظ، ایک حرف، ایک نقطے کی نسبت گمان کرے کہ معاذ اللہ صحابہ کرام، ہم اہل سنت، خواہ کسی شخص نے گھٹا دیا، بڑھا دیا، بدل دیا، یا حضرت جناب امیر المومنین مولیٰ علی کرم اللہ وجہہ الکریم خواہ دیگر ائمہ اطہار رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین سے کسی کو انبیائے سابقین علیہم الصلوٰۃ والتسلیم کل یا بعض سے افضل بتائے، قطعاً کافر ہے، اور اس کا حکم مثل مرتدین کے ہے۔“

(فتاویٰ رضویہ قدیم ۱۱/۶۸۳)

اسی میں ہے:

یہ ہاتھ کو کہتے ہیں، عین آنکھ کو، اب جوہ کہے کہ جیسے ہمارے ہاتھ آنکھ ہیں ایسے ہی جسم کے ٹکڑے اللہ عزوجل کے لیے ہیں، وہ قطعاً کافر ہے۔ اللہ عزوجل کا ایسے یہ دو عین سے پاک ہونا ضروریات دین سے ہے۔

(فتاویٰ رضویہ ۲۹/۴۱۴ رسالہ رماح القہار)

رسالہ ”اعتقاد الاحباب“ میں فرماتے ہیں:

یاد رکھنا چاہیے کہ وحی الہی کا نزول، کتب آسمانی کی تنزیل، جن و ملائکہ، قیامت و بعث، حشر و نشر، حساب و کتاب، ثواب و عذاب اور جنت و دوزخ کے وہی معنی ہیں جو مسلمانوں میں مشہور ہیں، جن پر صدر اسلام سے اب تک چودہ سو سال کے کافہ مسلمین و مومنین دوسرے ضروریات دین کی طرح ایمان رکھتے چلے آ رہے ہیں۔ مسلمانوں میں مشہور ہیں۔

جو شخص ان چیزوں کو تو حق کہے اور ان لفظوں کا تو اقرار کرے، مگر ان کے نئے معنی گڑھے، مثلاً یوں کہے کہ جنت و دوزخ و حشر و نشر و ثواب و عذاب سے ایسے معنی مراد ہیں جو ان کے ظاہر الفاظ سے سمجھ میں نہیں آتے۔

یعنی ثواب کے معنی اپنے حسنات کو دیکھ کر خوش ہونا، اور عذاب، اپنے برے اعمال کو دیکھ کر غمگین ہونا ہے، یا یہ کہ وہ روحانی لذتیں اور باطنی معنی ہیں، وہ کافر ہے، کیوں کہ ان امور پر قرآن پاک اور حدیث شریف میں کھلے ہوئے روشن ارشادات موجود ہیں۔

یوں ہی یہ کہنا بھی یقیناً کفر ہے کہ پیغمبروں نے اپنی اپنی امتوں کے سامنے جو کلام کلام الہی بتا کر پیش کیا وہ ہرگز کلام الہی نہ تھا، بلکہ وہ سب انھیں پیغمبروں کے دلوں کے خیالات تھے جو فوارے کے پانی کی طرح انھیں کے قلوب سے جوش مار کر نکلے اور پھر انھیں کے دلوں پر نازل ہو گئے۔

یوں ہی یہ کہنا کہ نہ دوزخ میں سانپ، بچھو اور زنجیریں ہیں اور نہ وہ عذاب جن کا ذکر مسلمانوں میں رائج ہے، نہ دوزخ کا کوئی وجود خارجی ہے، بلکہ دنیا میں اللہ تعالیٰ کی نافرمانی سے جو کلفت روح کو ہوئی تھی، بس اسی روحانی اذیت کا اعلیٰ درجہ پر محسوس ہونا، اسی کا نام دوزخ اور جہنم ہے، یہ سب کفر قطعاً ہے۔

یوں ہی یہ سمجھنا کہ جنت میں میوے ہیں نہ باغ، نہ محل ہیں نہ نہریں ہیں، نہ حوریں ہیں، نہ

غلامان ہیں، نہ جنت کا کوئی وجود خارجی ہے، بلکہ دنیا میں اللہ تعالیٰ کی فرماں برداری کی جو راحت روح کو ہوئی تھی بس اسی روحانیت کا اعلیٰ درجہ پر حاصل ہونا، اسی کا نام جنت ہے، یہ بھی قطعاً یقیناً کفر ہے۔

یوں ہی یہ کہنا کہ اللہ عزوجل نے قرآن عظیم میں جن فرشتوں کا ذکر فرمایا ہے نہ ان کا کوئی اصل وجود ہے نہ ان کا موجود ہونا ممکن ہے، بلکہ اللہ تعالیٰ نے اپنی ہر ہر مخلوق میں جو مختلف قسم کی قوتیں رکھی ہیں جیسے پہاڑوں کی سختی، پانی کی روانی، نباتات کی فرونی، بس انھیں قوتوں کا نام فرشتہ ہے، یہ بھی بالقطع والیقین کفر ہے۔

یوں ہی جن وشیاطین کے وجود کا انکار اور بدی کی قوت کا نام جن کا یا شیطان رکھنا کفر ہے، اور ایسے اقوال کے قائل یقیناً کافر اور اسلامی برادری سے خارج ہیں۔

(اعتقاد الاحباب فتاویٰ رضویہ مترجم ۲۹/۳۸۳، ۳۸۴)

اعلیٰ حضرت قدس سرہ نے جن لوگوں کی تکفیر ضروریات دین کے انکار کے سبب کی ہے حضور مفتی اعظم ہند رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فتاویٰ مصطفویہ میں ان ضروریات دین کی تفصیل کی ہے۔ فرماتے ہیں:

”اعلیٰ حضرت قدس سرہ نے ان لوگوں کی تکفیر کی ہے جنہوں نے جنت و دوزخ کا انکار کیا، فرشتوں اور شیاطین کا انکار کیا، نماز و روزے کا انکار کیا، اور وہ جنہوں نے اللہ و رسول کی کھلی کھلی توہینیں کیں اس سیوچ و قدس جل مجدہ کو عیبی جانا، جھوٹ جیسے عیب کو اس سے واقع مانا، چوری، شراب خوری، جہل و ظلم جیسے عیب کا اس پاک ذات پر دھبہ لگایا، حضور علیہ الصلاۃ والسلام کے علم عظیم سے شیطان لعین کے علم کو وسیع بتایا، شیطان کے علم کے لیے علم غیب نص سے ثابت مانا اور حضور کے لیے ماننے کو شرک بتایا، یوں یا شیطان کو غیر خدا نہ جانا، یا اپنے منہ شیطان کے لیے علم غیب مان کر مشرک ہوا، اور شرک کو نص سے ثابت جانا، اور وہ جس نے حضور علیہ الصلاۃ والسلام کے علم شریف کے بارے میں یہ لکھا کہ ”ایسا علم تو زید و عمرو، بلکہ ہر صبی و مجنون، بلکہ جمیع حیوانات و بہائم کے لیے حاصل ہے“۔ معاذ اللہ

اور وہ جس نے حضور خاتم النبیین علیہ الصلاۃ والسلام کے بعد نبوت کی تجویز کی اور قرآن پر بے ربطی کی لم لگائی، حضور کے بعد، بلکہ حضور کے زمانے میں کہیں کوئی نبی پیدا ہونے سے ختم نبوت میں کوئی خلل نہ جانا، خاتم النبیین کے نئے معنی گڑھے، اور جو معنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرام اور آج تک تمام مسلمان سمجھتے رہے، اسے خیال عوام ٹھہرایا، اور اسے صحیح نہ جانا، اور جنہوں نے اپنی نبوت کا اذعا کیا، اور جو ان جھوٹے مدعیوں کو نبی مانتے، یا مجدد جانتے، یا کم از کم مسلمان جانتے ہیں، اور وہ جنہوں نے حضرت عیسیٰ علیہ الصلاۃ والسلام، یا کسی اور نبی کی توہین کی ہیں، یا ان کی نبوت سے انکار کیا ہے، اور محض مقدس بھاری واعظ اور ایک مصلح جانا ہے۔

اور وہ جنہوں نے مولیٰ علی کو خدا مانا، یا خدا کو ان میں رسا ہوا ٹھہرا، یا حضرات اہل بیت کرام کو سوائے حضور علیہ الصلاۃ والسلام اور انبیاء علیہم الصلاۃ والسلام سے افضل جانا، جبریل امین علیہ الصلاۃ والسلام کو غلط کار اور خائن ٹھہرایا، یا غیر نبی مولیٰ علی کو نبوت کا اہل اور حضور علیہ الصلاۃ والسلام اور نبی الانبیاء کو نبوت کے لائق نہ جانا، جن کا عقیدہ ہے کہ نبوت بھیجی تو اللہ نے مولیٰ علی کو تھی اور جبریل غلطی سے حضور علیہ الصلاۃ والسلام کو دے گئے، اور وہ جنہوں نے اس قرآن کو دخل بشری سے محفوظ نہ جانا، بیاض عثمانی ٹھہرایا، یا ناقص بتایا، جنہوں نے خدا پر یہ عیب لگایا کہ وہ حکم دے کر پچھتا رہا ہے، وغیرہ وغیرہ کفریات، اور وہ جن کا یہ عقیدہ ہے کہ جولا الہ الا اللہ کہتا ہے کیسے گندے گھناؤنے، کفری عقیدہ رکھتا ہو مسلمان، اور وہ جو گاندھی کی آندھی میں اڑے جنہوں نے کھلے کھلے الفاظ کفریہ بکے اور افعال کفریہ کیے، یوں ہی اعلیٰ حضرت قدس سرہ نے ہر اس شخص کی تکفیر کی ہے جو ضروریات دین سے کسی ضروری دینی کامنکر ہو۔ (فتاویٰ مصطفویہ صفحہ ۲۵۹، ۲۶۰)

باب دوم

ذات و صفاتِ باری تعالیٰ

ذات و صفات باری تعالیٰ کے متعلق عقائد

اعلیٰ حضرت امام احمد رضا قدس سرہ نے ذات و صفات باری تعالیٰ کے متعلق ضروری عقائد کو اپنے رسالہ ”اعتقاد الاحباب“ میں نہایت ہی مختصر، جامع اور نپے تلے کلمات میں رقم کر دیا ہے۔ فرماتے ہیں:

”حضرت حق سبحانہ و تبارک و تعالیٰ شانہ واحد ہے، نہ عدد سے۔ خالق ہے، نہ علت سے۔ فعال ہے نہ جوارج سے۔ قریب ہے نہ مسافت سے۔ ملک (بادشاہ) ہے مگر بے وزیر، والی بے مشیر۔ حیات و کلام و سمع و بصر و ارادہ و قدرت و علم و غیر ہا تمام صفات کمال سے ازلاً ابداً موصوف۔ تمام شیون و شین و عیب سے اولاً و آخر ابری۔ ذات پاک اس کی مد و ضد، شبیہ و مثل، کیف و کم، شکل و جسم و جہت و مکان و امد زمان سے منزہ۔ نہ والد ہے، نہ مولود۔ نہ کوئی شے اس کے جوڑ کی۔ اور جس طرح ذات کریم اس کی مناسبت ذوات سے میرا اسی طرح صفات کمالیہ اس کی مشابہت صفات سے معرا۔ اوروں کے علم و قدرت کو اس کے علم و قدرت سے فقط ”ع، ل، م، ق، د، ر، ت“ میں مشابہت ہے، اس سے آگے اس کی تعالیٰ و تکبر کا سرا پرہ کسی کو بار نہیں دیتا۔ تمام عزتیں اس کے حضور پست، اور صب ہستیاں اس کے آگے نیست، بقا اس کے وجہ کریم کے لیے ہے، باقی صب کے لیے فنا، وجود واحد، موجود واحد، باقی سب اعتبارات ہیں، ذرات اکوان کو اس کی ذات سے ایک نسبت مجہولہ الکلیف ہے جس کے لحاظ سے من و تو کو موجود و کائن کہا جاتا ہے، اور اس کے آفتاب وجود کا ایک پرتو ہے کہ کائنات کا ہر ذرہ نگاہ ظاہر میں جلوہ آریاں کر رہا ہے، اگر اس نسبت و پرتو سے قطع نظر کی جائے ہو گا میدان عدم بخت کی طرح سنسان، موجود واحد ہے نہ وہ واحد جو چند سے مل کر مرکب ہوا، نہ وہ واحد جو چند کی طرف تحلیل پائے، نہ وہ واحد جو بہ تہمت حلول عینیت اوج وحدت سے حسیض اثنویت (دوئی کی پستی) میں اتر آئے۔ آیت کریمہ ”سُبْحَانَكَ وَتَعَالَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ“ جس طرح شرک فی الالوہیت کو رد کرتی ہے یونہی اشتراک فی الوجود کی نفی فرماتی ہے۔“

(ملخصاً رسالہ اعتقاد الاحباب فتاویٰ رضویہ مترجم جلد ۲۹ صفحہ ۳۳۹ تا ۳۴۲)

صفات باری تعالیٰ کا بیان

اللہ تعالیٰ کی صفات کا بیان علم کلام کا سب سے مشکل موضوع ہے، انھیں کے متعلق مختلف اعتقادی جماعتوں کا ظہور ہوا، صفات الہی کو فلاسفہ کے اصول پر سمجھنے کی کوشش نے اور مشکلات پیدا کی، جس کے سبب معتزلہ نے صفات کا انکار کیا، کرامیہ اور مشبہ جیسے گروہ سامنے آئے، سب نے اس میدان میں عقل کے گھوڑے دوڑائے اور عقیدہ الوہیت و صفات کے متعلق ابتداء و اختراع کی گرم بازاری ہوئی، تو علمائے حق نے اس مسئلے پر کلام کرنا ضروری سمجھا اور صفات باری تعالیٰ کے متعلق تحقیق حق فرمائی۔ چنانچہ اس مسئلے میں علم کلام کی تمام کتب میں مفصل بحث کی جاتی ہے۔ ہم ذیل میں اعلیٰ حضرت کے افادات پیش کرتے ہیں۔

صفات الہی سے متعلق امام احمد رضا قدس سرہ کی تحقیقات انیقہ:

اعلیٰ حضرت قدس سرہ نے حضرت محمد میاں مارہروی علیہ الرحمہ کے مراسلہ کے جواب میں صفات الہی کی مفصل وضاحت فرمائی ہے، یہ مراسلہ پانچ سوالات پر مشتمل ہے جن میں چار سوالات صرف صفات الہی سے متعلق ہیں، سوال و جواب کی اصل عبارت پیش کرنے سے قبل ہم مناسب سمجھتے ہیں کہ اعلیٰ حضرت قدس سرہ نے جو تحقیق حق فرمائی ان کا خلاصہ آسان الفاظ میں درج کریں، جواب کا خلاصہ یہ ہے: (۱)

(۱) صفات باری سے متعلق اعلیٰ حضرت کا مکتوب:

شاہزادہ خاندان برکات حضرت مولانا مولوی شاہ اولاد رسول سید محمد میاں مارہروی صاحب قدس سرہ العزیز مارہروی نے سوالات ذیل سے استفتا فرمایا:

(۱) صفات واجب تعالیٰ عین ذات ہیں یا غیر ذات؟ عین ذات سے مراد یہ کہ ان کا مصداق ذات واجب تعالیٰ ہو، اور غیر سے مراد یہ کہ کوئی صفت زائدہ ہو، اگرچہ ذات سے منفک نہ ہو سکے۔

(۲) یہ عین ذات یا غیر ذات یا ”لا عین ولا غیر“ جن صفات کو کہا جاتا ہے وہ وہی

صفات سبعہ حقیقیہ ہیں، ۱۔ وجود، ۲۔ علم، ۳۔ قدرت، ۴۔ سمع، ۵۔ بصر، ۶۔ کلام،

صفات باری تعالیٰ کی چار قسمیں

صفات الہی چار قسموں پر ہیں: نفسیہ، ذاتیہ، اضافیہ، سلبیہ
 صفات نفسیہ: جو کسی معنی زائد علی الذات پر دلالت نہ کرے، جیسے وجود۔
 صفات ذاتیہ: جو معنی موجود قائم بہ ذات پر دال ہیں، یہ اشاعرہ نے سات گنائیں:
 حیات، علم، سمع، بصر، قدرت، ارادہ، اور کلام۔ اور ماترید یہ نے آٹھویں تکوین بھی بتائی جو صفات
 اضافیہ کو شامل ہے۔

۷۔ ارادہ؟ یا اور صفات کے بارے میں بھی؟ اسی طرح قدیم بھی ان صفات کے علاوہ
 اور کو کہا جاتا ہے یا صرف انھیں کو؟ اگر اور کو قدیم نہیں کہا جاتا تو کیوں؟

(۳) یہ صفات سببہ اگر عین ذات بمعنی مذکور نہ ہوں تو اس وقت میں یہ بھی
 واجب بالذات ہوں گی یا ممکن بالذات؟ اگر واجب بالذات ہوں تو ”تکثر وجبا“ ہے،
 اور صفت محتاج قیام الی الموصوف ہے جو وجوب ذاتی کے منافی ہے۔ اور اگر ممکن بالذات
 ہوں تو ہر ممکن تحت القدرة ہے اور اپنے وجود میں خالق کا محتاج، تو معاذ اللہ یہ بھی مخلوق
 و حادث ہوں گی، اور معاذ اللہ عز وجل کی ازل میں ان سے تعری لازم آئے گی۔

(۴) ہم اہل سنت و جماعت کا عقیدہ ہے ”یستحيل وجوب شیء علی اللہ
 تعالیٰ“، اور اسی سے خرافات معتزلہ ”وجوب الصلح للعباد“ وغیرہا کا رد کیا جاتا ہے، حالانکہ
 ہر صفت نقص اللہ عز وجل پر یقیناً محال بالذات ہے، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ہر ایسی
 بات کا نہ کرنا اللہ عز وجل پر واجب ہے، تو اس کا ماحصل صاف صاف ارشاد ہو کہ کس معنی
 پر ”وجوب شیء علیہ“ کا انکار کیا جاتا ہے؟ اللہ عز وجل نے وعدہ فرمایا کہ میں مومنین کو اپنا
 دارِ رضوان دوں گا، وہاں انھیں میرا دیدار ہوگا، اور اللہ عز وجل کا وعدہ کاذب ہرگز
 نہیں ہو سکتا، تو اب اس کا پورا ہونا بھی واجب ہوا۔

جواب مکتوب:

حضرت والا برکت بالا درجت اوام اللہ تعالیٰ برکاتہم العالیہ۔ وعلیکم السلام ورحمۃ

صفات اضافیہ: جیسے خالقیت زید و رزقیت عمرو۔ انھیں میں عندا تحقیق وہ احوال بھی ہیں جن کو صفات معنویہ کہا جاتا ہے، مثلاً عالمیت، قادریت، کیوں کہ احوال کا اپنا وجود نہیں ہوتا، بلکہ وہ ذات اور معنی کے مابین نسبت ہوتے ہیں جیسے عالم و علم اور قادر و قدرت۔

صفات سلبیہ: (جو اصلاً سلب شے سے عبارت ہے، جیسے غنا، وحدانیت، قیام بنفسہ،) ان کا حقیقی مفہوم یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کسی کا محتاج نہیں اور شریک سے پاک ہے (تحقیق یہ ہے کہ قدم وازیت بھی صفات سلبیہ سے ہیں، ان کا معنی یہ ہے کہ اُس کے لیے کوئی ابتدا نہیں، اور بقا

پس از تسلیم مع التعظیم والکریم ملتئم خدمت سامی۔

سوالات گرامی کہ متعلق باصول دین ہیں اور امر عقائد جو تمام امور سے اہم و اقدم، اور ان میں بفضلہ تعالیٰ نہ تامل کی حاجت، نہ مراجعت کتب کی ضرورت، کہ عقائد بعونہ عزوجل سینہ میں ہیں، نہ صرف سفینہ میں، لہذا اس کے مختصر اور ان شاء اللہ الکریم حسب فرمائش سامی کافی جواب فوراً حاضر کرتا ہے، باقی فرمائش بحول قدر عقب سے حاضر ہوں گے، والتسلیم مع الکریم۔

(۱) صفتیں چار قسم ہیں:

اول نفسیہ کہ کسی معنی زائد علی الذات پر دال نہ ہو جیسے وجود اور بعض کے نزدیک قدم و بقا وازیت وابدیت بھی، ”وفیه ما فیہ وقد تعرف النفسیة بما یجب للذات غیر معلل بعلة. أقول ولیس بشی لانه یشتمل الامہات السبع“۔ دوم ذاتیہ کہ (انھیں) صفات معانی بھی کہتے ہیں جو معنی موجود قائم بالذات پر دال ہوں۔ یہ اشاعرہ نے سات گئیں، حیات، علم، سمع، بصر، قدرت، ارادہ، کلام، اور ہمارے ائمہ ماترید یہ نے آٹھویں تکوین بھی، کہ صفات اضافی مثل تخلیق و ترزیق و احیاء و امات کو شامل ہے۔

سوم: اضافیہ مثل خالقیت زید و رزقیت عمرو، ومنها عند التحقيق الاحوال التي تسمى الصفات المعنوية لاتباعها قیام المعنی كالعالمیة والقادریة وذلك لان الاحوال لا وجود لها وما هي الا نسبة بین الذات والمعنی

وابدیت بھی صفات سلبیہ سے ہیں، ان کا مفہوم ہے کہ اس کی کوئی انتہا اور انجام نہیں، یو ہیں ”سرمیت“ جس کا معنی ہے کہ نہ اس کی ابتدا ہے نہ انتہا۔

کون سی صفات نہ عین ذات ہیں نہ غیر ذات

مذکورہ صفات کی اقسام میں کون عین ذات ہیں کون غیر ذات؟ اعلیٰ حضرت قدس سرہ فرماتے ہیں کہ صفات نفسیہ عین ذات ہیں، صفات ذاتیہ نہ عین ذات ہیں نہ غیر ذات، اور صفات اضافیہ اور صفات سلبیہ غیر ذات ہیں۔

کالعلم والقدور والقدرۃ.

چہارم: سلبیہ، مثل غنا و وحدانیت و قیام بنفسہ، ومنہا علی التحقیق القدم والازلۃ ای لا اول له، والبقاء والابدیۃ ای لا اخر له، والسرمدیۃ، ای لا له اول ولا اخر.

قسم اول یقیناً عین ذات ہے، هو الحق المبین، ولا التفات الی تشویشات بعض المتأخرین، اور دو قسم اخیر غیر ذات ہیں، کہ موجود حقیقی نہیں، اعتباریات ہیں، بلکہ حقیقتاً وہ صفات ہی نہیں، کہ صفت وہ جو قائم بذات ہو، اور اعتباریات قائم بذات احدیت نہیں۔ رہی قسم دوم کہ حقیقتاً وہی صفت ہے وہ لایعین ولا غیر ہے، عین بمعنی ہو بہو نہیں کہ مصداق یعنی ما علیہ الصدق معنی زائد علی الذات ہے، اگر چہ مصداق بمعنی ما بہ الصدق نفس ذات ہے، فالہم لقد خفی علی ناس واللہ الہادی الی صراط مستقیم. اور غیر بمعنی متصور الانفکاک نہیں، کہ کسی موطن کسی حضرت میں ان کا ذات سے انفکاک معقول نہیں۔ اقول: حتی کہ ظرف خلط و تعریہ میں کہ تعقل ذات محال ہے، اور جو محفل ہے ذات نہیں، بلکہ ایک مرآۃ ملاحظہ ہے، کہ اہل حق کے نزدیک تعقل حوادث میں بھی ان کا غیر ہے، کہ حق حصول اشیا با شاجہا ہے، نہ بانفسہا، کما لہجت بہ الفلاسفۃ واضطربوا فی دلع ما لزمہم من تناقضات لمقرراتہم ومنالضات للعقول، لقد قالوا ان العلم کیف، ثم زعموا اتحادہ مع المعلوم وهو یكون جوہراً او عرضاً من مقولات عشر،

ان چاروں قسم کی صفات میں قسم دوم یعنی صفات ذاتیہ ہی حقیقتاً صفات ہیں، اور صفات اضافیہ اور سلبیہ حقیقت میں صفات ہی نہیں، بلکہ اعتباریات ہیں، کیونکہ صفت وہ ہوتی ہے جو قائم بذات ہو، اور یہ قائم بذاتہ تعالیٰ نہیں۔ خلاصہ یہ کہ صفات ذاتیہ لوازم ذات ہیں اور مقتضائے نفس ذات ہیں، لہذا نہ عین (متحد المصداق) ہیں نہ غیر (متصور الانفکاک) ہیں۔

”لا عین ولا غیر“ کا اطلاق صرف صفات ذاتیہ پر ہوتا ہے، کہ وہی حقیقتاً صفات ہیں، باقی صفت نفسیہ تو عین ذات ہی ہے، اور صفات اضافیہ اور سلبیہ جو حقیقتاً صفات نہیں بلکہ اعتباریات

فیلزم الخلط بین المقولات و قیام الجوہر بغيره، و قیامہ بذاتہ قضیۃ ذاتہ لاخاصیۃ وجودہ فی ظرف دون ظرف کما زعم ابن سینا، نہ کہ ذات علیہ جس کا تعقل محال ہے۔ بالجملہ صفات ذاتیہ لوازم ذات و مقتضائے نفس ذات ہیں، لہذا نہ متحد المصداق و عین ہیں نہ متصور الانفکاک و غیر۔

(۲) کا جواب بھی اول سے واضح ہو گیا جو حقیقتاً صفات ہیں لا عین ولا غیر ہیں اور وہ نہیں مگر صفات ذاتیہ قسم اول کہ عین ہے، یا دو قسم اخیر کہ غیر ہیں حقیقتاً صفات نہیں، بلکہ خود ذات ہیں یا غیر۔ فی نفسہ قدم بھی انھیں ذاتیہ کا حصہ ہے، اور نفسیہ تو خود ذات قدیمہ علیہ ہے۔ ہاں اعتباریات واقعیہ بوجود و نشا موجود ہوتے ہیں، تو جہاں نشا قدیم ہے سلب موہم خلاف مراد ہوگا، لہذا ایسے اطلاق سے احتراز لازم ہوگا جس سے معاذ اللہ حدوث نشا یا قیام حوادث کا ایہام ہو، وقد قال ائمتنا أن مجرد ایہام المعنی المحال کاف فی المنع فافہم وثبت فانه مزلة أعاذنا اللہ وایاک فی الدین من کل زلة آمین۔

اور یہ بھی واضح ہوا کہ امہات سبعہ میں وجود نہیں بلکہ حیات ہے، کہ وجود سے اخص مطلقاً اور مناط ستہ باقیہ ہے، وجود ان سے اعلیٰ صفت نفسیہ ہے۔ ہاں تحقیق یہ ہے کہ صفات ذاتیہ کے انھیں سبعہ ثنائیہ میں حصر پر دلیل نہیں، بلکہ کمالات البیہ غیر ثنائیہ ہیں، اور وہ سب صفات ذاتیہ اور سب قدیم اور سب لا عین ولا غیر ہیں، کما افادہ الامام محمد السنوسی فی شرح عقیدتہ أم البراہین۔ القول: والفوار من

ہیں وہ غیر ذات ہیں۔ لہذا قدیم کہنا بھی انھیں صفات ذاتیہ کا حصہ ہے، اور نفسیہ تو خود ذات قدیمہ باری تعالیٰ ہے، باقی دونوں جو اعتباریات ہیں وہ منشا کے وجود سے موجود ہوتے ہیں تو فی نفسہ قدیم نہیں، بلکہ باعتبار منشا قدیم ہیں، لہذا جہاں منشا قدیم ہے اگر ان صفات اعتباریات سے قدیم کی نفی کی جائے تو خلاف مراد کا ایہام ہوگا، لہذا ایسی نفی کے اطلاق سے احتراز کرنا ہوگا۔

ہاں تحقیق یہ ہے کہ صفات ذاتیہ کے انھیں سات یا آٹھ میں منحصر ہونے پر کوئی دلیل نہیں، بلکہ کمالات الہیہ غیر متناہیہ ہیں اور وہ سب صفات ذاتیہ ہیں اور سب قدیم سب لائین

تكثر القدماء لامعنى له بعد ما تبين أن الممتع قدم ذاتين لا ذات
وصفات، وإذا جاز سبعة جاز سبعة آلاف ألف وجاز ما لا يتناهي والا
لا يتم الفرار إلا بما زعمت المعتزلة أو الكرامية الفجار، العياذ بالله
العزیز الغفار۔

(۳) یہ مسئلہ متاخرین متکلمین کے نزدیک معطلات مسائل سے ہے، بعض نے
وجوب وجود کی تصریح کی، اور امام رازی نے فرمایا میں اللہ عزوجل سے اس کہنے پر
استحارہ کرتا ہوں کہ صفات فی نفسہ ممکن بالذات ہیں۔

وانا القول وبالله التوفيق: مسئلہ بحمدہ تعالیٰ بہت واضح ہے، اور توفیق لائے۔
وجود دو قسم ہے، مستقل و نامعنی، صفت کے لیے وجود اول واجب درکنار، ممکن بھی نہیں،
قطعاً محال ہے، والا لزوم الانقلاب، اور صفات الہیہ کے لیے وجود دوم قطعاً واجب،
اور اسے تعدد وجہ سے علاقہ نہیں، کہ لازم التعدد وجود مستقل کا وجوب ہے۔ وجود را بطی
تو زوجیت کا اربعہ کے لیے واجب ہے۔ بالجملہ دو وجود فی نفسہ واجب نہیں، کہ صفات
کے لیے وجود لائے، کہ یہ واجب للذات ہوئے، نہ کہ بالذات، لوازم ذات کا وجود
بعینہ وجود موصوف ہے، لان الشئ اذا ثبت ثبت بلوازمه ورنه شئ ولازم شئ میں
جعل متخلل ہوا، اربعہ کا جعل ہی اس کی زوجیت کا جعل ہے، نہ یہ کہ اربعہ جدا مجموع ہوا
اور زوجیت جدا، اور جاعل نے علیحدہ جعلوں سے انھیں بنا کر ایک کو دوسرے کا لازم کر دیا
۔ یوں ذات علیہ کا وجود، کہ قدیم و واجب بالذات ہے بعینہ وجود جملہ صفات ہے، کہ

صفات ذاتیہ خود واجب بالذات ہیں یا ممکن بالذات؟

صفات باری تعالیٰ کے متعلق وجوب یا امکان دونوں قول میں علمی مشکلات ہیں، اگر صفات ذاتیہ واجب بالذات ہوں تو تعدد و جباً لازم آئے گا، حالانکہ صفت موصوف کی محتاج ہوتی ہے جو وجوب ذاتی کے منافی ہے، اور صفات ممکن بالذات ہوں تو ہر ممکن کے تحت قدرت الہی ہونے کی بنا پر وہ صفات حادث قرار پائیں گی، لہذا ازل میں ذات الہی کا صفات سے عاری ہونا لازم آئے گا۔

اس اشکال کا حل اعلیٰ حضرت قدس سرہ نے یہ دیا کہ وجود کی دو قسمیں ہیں، (۱) وجود مستقل اور (۲) وجود نامعنی، صفت کے لیے وجود مستقل واجب درکنار، ممکن بھی نہیں، بلکہ محال

وہ لوازم و مقتضائے نفس ذات ہیں، تو نہ مجموعیت ہوئی نہ تعری نہ تعدد و جباً۔

رہا یہ کہ نفس ذات صفت، مع قطع النظر عن الوصفیۃ فی حد ذاتہا واجب نہیں، تو ضرور ممکن ہے، اور ہر ممکن محتاج جاعل، اقول اولاً: یہ ایک مرتبہ و ہمہ انتزاعیہ ہے، خارج میں جس کے لیے وجود نہیں، اور ظرف ذہن میں وجود ضرور حادث و مخلوق ہے اور وہ وجود صفت الہیہ نہیں، کما قد منا، بلکہ صفات مثل ذات تعقل سے متعالیات۔

ثانیاً: اہل حق کے نزدیک جعل و خلق و ایجاد و احداث و اختراع و تکوین و ابداع سب مترادفات ہیں، ممکن محتاج مرجح ہے اور اقتضائے ذات علیہ سے بڑھ کر اور کیا مرجح ہو سکتا ہے؟ مگر وہاں تحلیل ارادہ نہیں کہ حدوث و تعری و مقدوریت لازم آئے، نہ صفات حادثہ ہیں کہ مقدور محتاج جاعل و موجود خالق ہوں۔

(۴) بلاشبہ اللہ عزوجل پر کچھ واجب نہیں، نقص محال صفات میں ہے، خلق قبیح قبیح نہیں تو وہ جو چاہے کرے ہرگز نقص نہیں، نہ کسی کام کا فعل یا ترک اس پر واجب، کہ اصلاً کسی شق میں کوئی نقص اسے لاحق نہیں ہوتا۔ کفر سے بڑھ کر قبیح کیا ہے؟ پھر اسے کس نے خلق کیا؟ هل من خالق غیر اللہ، يفعل اللہ ما یشاء، ان اللہ یحکم ما یرید، واللہ خلقکم وما تعملون۔ ”وجوب علیہ“ کا انکار ہے، نہ کہ ”وجوب منہ“ کا، بلکہ وہ

ہے، اور وجود نامعنی صفات کے لیے یقیناً واجب ہے، اور اس سے ”تعدو وجبا“ لازم نہیں آتا، کیوں کہ ”تعدو وجبا“ کا مسئلہ اس وقت لازم آتا ہے جب کہ وجود مستقل متعدد ہو۔

اللہ تعالیٰ پر کچھ واجب نہیں، مگر یہ کہ وہ خود واجب کرے۔

اللہ عز و جل پر کچھ واجب نہیں، خلق قبیح قبیح نہیں، تو وہ جو چاہے کرے ہرگز نقص نہیں نہ کسی کا فعل یا ترک اس پر واجب، کفر سے بڑھ کر قبیح کیا ہے؟ پھر اسے کس نے خلق کیا؟ اسی نے۔ تو باری تعالیٰ سے ”وجوب علیہ“ کا انکار ہے، نہ کہ ”وجوب منہ“ کا، بلکہ یہ ”وجوب منہ“ نقص نہیں ہے جو اللہ عز و جل پر محال ہے۔ اس نے تخلیق زید کا ارادہ فرمایا و جو زید واجب ہو گیا، کہ ارادہ وجود پر بھی عدم ممکن ہو تو ارادہ سے مراد مختلف ہوگا، مگر یہ ”وجوب منہ“ ہوا کہ اسی نے ارادہ فرما کر زید کا وجوب واجب کر دیا، وہ نہ فرماتا تو واجب درکنار، وجود محال تھا، لیکن یہ ارادہ فرمانا اس پر واجب نہ تھا، تو ”وجوب منہ“ ہوا، ”وجوب علیہ“ نہ ہوا۔

یہ صفات کے متعلق اعلیٰ حضرت قدس سرہ کے بیان کا خلاصہ ہے، ان کی اصل عبارت میں تحقیقات کے مزید جواہر پارے موجود ہیں۔

واجب ہے، اور اس کا عدم نقص ہے کہ اللہ عز و جل پر محال ہے۔ الشئ مالم یجب لہو یوجد، اس نے تخلیق زید کا ارادہ فرمایا و جو زید واجب ہو گیا، کہ اس کے ارادہ وجود پر بھی عدم ممکن ہو تو ارادہ سے مراد مختلف ہو، اور یہ نقص ہے، مگر یہ ”وجوب منہ“ ہوا، کہ اسی نے ارادہ فرما کر زید کا وجود واجب کر دیا، اور وہ نہ فرماتا تو واجب درکنار وجود محال تھا، اور یہ ارادہ فرمانا اس پر واجب نہ تھا، تو ”وجوب علیہ“ نہ ہوا۔ یہی حال وعدہ کا ہے، اس نے وعدہ فرما کر شے واجب کر دی، کہ جس طرح خلف ارادہ محال ہے یوہیں خلف وعدہ، یہ اس کا خود واجب فرما دینا ہوا، نہ کہ اس پر واجب ہونا، کہ وعدہ فرمانا اس پر واجب نہ تھا، اگر وعدہ نہ فرماتا ہرگز وجوب نہ ہوتا، کتب علی نفسه الرحمة، نہ کہ کان یجب علیہ ان یرحم۔

یا من لا یجب علیہ شیء ولا یقبح منہ شیء ارحمنا برحمته لغنی بہا

فی الدین والدنیا والآخرۃ عن رحمۃ من سواک آمین وصلى الله تعالى

صفات نہ عین ذات ہیں نہ غیر ذات اس کی پوری تحقیق

علامہ فضل رسول بدایونی رحمہ اللہ المعتقد میں فرماتے ہیں:

اہل سنت و جماعت اللہ تعالیٰ کے لیے صفات مانتے ہیں جب کہ معتزلہ صفات کا انکار کرتے ہیں، کرامیہ صفات الہی کو مانتے تو ہیں لیکن انھیں حادث قرار دیتے ہیں، اور مشبہ صفات باری تعالیٰ کو مخلوق کی صفات سے تشبیہ دیتے ہیں۔

معتزلہ کا کہنا یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی صفات کا مفہوم اس کی ذات کے علاوہ کچھ اور نہیں ہے، وہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ عالم ہے بغیر اس کے کہ علم اس کی صفت ہو، قادر ہے بغیر اس کے کہ قدرت اس کی صفت ہو، اسی طرح دیگر صفات۔ ہاں صفت کلام و صفت ارادہ کو ذات کے سوا صفت مانتے ہیں جو حادث ہیں اور ذات الہی کے ساتھ قائم نہیں، معتزلہ کرامیہ اور مشبہ کے یہ نظریات باطل ہیں کیوں کہ دلائل عقلیہ و نقلیہ ان کے خلاف جاتے ہیں۔

(ملخصاً المعتقد المعتقد صفحہ ۴۲، ۴۱)

اس سے اندازہ ہوا کہ معتزلہ صفات باری تعالیٰ کو عین ذات مانتے ہیں، حالانکہ اہل سنت کے دونوں گروہ اشاعرہ اور ماتریدیہ صفات کے متعلق ”لا ہو ولا غیرہ“ کے قائل ہیں، یعنی صفات نہ عین ذات ہیں نہ غیر ذات۔ اس مقام پر اعلیٰ حضرت قدس سرہ نے صوفیائے کرام کی عبارات کے حوالے سے ارشاد فرمایا کہ حضرات صوفیہ بھی صفات کو عین ذات ہی کہتے ہیں، پھر صوفیائے کرام کے موقف اور معتزلہ کے موقف میں کیا فرق ہے؟ اس تعلق سے اعلیٰ حضرت نے جو کچھ فرمایا اس کا خلاصہ یہ ہے:

ہمارے ائمہ صوفیائے کرام اگرچہ صفات کو عین ذات مانتے ہیں پھر بھی وہ کہتے ہیں کہ صفات معانی ہیں جو قائم بذات اللہ تعالیٰ ہیں۔ شیخ الشیوخ شہاب الدین سہروردی رضی اللہ تعالیٰ

علی رحمة الهداة الرؤف الرحیم المبعوث رحمة للعالمین وعلی آلہ

وصحبہ اجمعین آمین۔

(خطوط رضا مطبوعہ قادری کتاب گھر بریلی شریف صفحہ ۱۶ تا ۲۱)

عنه نے صراحت کی ہے کہ اس پر جماعت صوفیا کا اجماع ہے۔ (۱)

علامہ شہاب الدین خفاجی نسیم الریاض میں تفسیر کبیر کے حوالے سے فرماتے ہیں:
ہم جس طرح ذات الہی کی کنہ کو نہیں جانتے اسی طرح ہم صفات الہی کی کنہ کو نہیں جانتے۔
ہم تو صفات باری تعالیٰ کو ان کے لوازم و آثار سے جانتے ہیں، اس کی ذات ان صفات کے
ذریعہ کامل نہیں ہوتی، کیوں کہ ذات تو ان صفات کے لیے مبداء کے طور پر ہے، اگر ان سے کمال
پائے تو ذات کا ممکن بالذات سے استکمال لازم آئے گا۔ بلکہ کمال ذات مستلزم صفات ہے۔
عوارف المعارف میں ہے: صوفیائے کرام کا اجماع ہے کہ اللہ تعالیٰ کے لیے کچھ صفات
ثابت ہیں۔ نہ اس معنی میں کہ اللہ تعالیٰ اپنے افعال میں ان کا محتاج ہے، بلکہ اس معنی میں کہ ان
کے اضداد منقہی ہیں، اور وہ ثابت اور قائم بذات اللہ تعالیٰ ہیں۔
یہ وہ نفیس مسئلہ ہے جس کو علمائے اصول کلام نے ذکر نہیں کیا، بلکہ ان کے کلام سے اس

(۱) اعلیٰ حضرت کی عبارت درج ذیل ہے:

أقول: أما أئمتنا السادة الصوفية قدسنا الله بأسرارهم القدسية فمع قولهم
بالعينية قائلون قطعاً بمعاني قائمة بالذات، تسمى بالصفات، وهذا سيدنا الاجل
شيخ الشيوخ شهاب الحق والدين السهروردي رضي الله تعالى مصرحاً باجماع
تلك الطائفة العلية، على هذه العقيدة الحققة السنية، وناهيك به اماماً عدلاً، ثقة
الثقات قولاً ونقلاً.

قال العلامة الشهاب في نسيم الرياض: في شرح السيد هنا نقلاً عن التفسير
الكبير: انا لانعلم كنه صفات الله تعالى كما لانعلم كنه ذاته تعالى، وانما المعلوم لنا
انا لانعلمها الا بلوازمها وآثارها، وذاته لم تكمل بها، لأن الذات كالمبدأ لها،
فيلزم استكمال الذات بالممكن بالذات بل كمال الذات يستلزم الصفات.

وفي عوارف المعارف: أجمع الصوفية على أن له تعالى صفات ثابتة لا بمعنى
أنه محتاج إليها ويفعل بها بل بمعنى نفي الضد، وثبوتها قائمة به تعالى، وهذه

مسئلة نفيسة سكت عنها الأصوليون، ربما أوهم كلامهم خلافها وتوضيحها أنه

کے خلاف کا وہم ہوتا ہے۔ اس کی توضیح یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنی موجودہ صفت کا اس کے اثر کے تحقق میں محتاج نہیں، بلکہ اگر وہ صفت نہ ہوتی تو بھی اس کا اثر وہی ہوتا، مگر اس صفت کے وجود نے اس کے اثر کو کامل کر دیا، کیوں کہ کمال ذات اس صفت کا مقتضی ہے۔..... الخ

سیدی عبدالغنی نابلسی نے حدیقہ ندیہ میں جو کچھ لکھا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ صفات کو عین ذات ماننے والے دو گروہ ہیں، ایک حق پر ہے دوسرا باطل پر ہے۔ باطل معتزلہ اور فلاسفہ ہیں، جو یہ نہیں مانتے کہ اللہ تعالیٰ کے لیے ایسی صفات ہیں جو عقلاً زائد علی الذات ہیں، بلکہ ان کے نزدیک صفات عقلاً عین ذات ہیں۔ اور اہل حق عارفین کا ملین کا گروہ ہے جو کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے لیے صفات ہیں جو حقیقتاً عین ذات ہیں بایں طور کہ اس کی حقیقت اللہ کے سوا کوئی نہیں جانتا، اور عقلاً غیر ذات ہیں، یہی خالص ایمان ہے جیسا کہ ہم نے مطالبہ وفیہ میں ثابت

لا يحتاج له تعالى الى الصفة الموجودة في تحقق أثرها، بل لو لم تكن موجودة كان الأثر بحاله إلا أن وجودها أكمل، لاقتضاء كمال الذات لها، ويدفع قول الحكيم الكمال بالذات أعلى من الكمال بما سواه لا استلزامه الاستكمال وظهر عن مذهب أهل السنة أعلى عقلاً ونقلاً إلا أن فيه إيهام تعطيل الصفة، ويدفعه عن مجرد وجودها فائدة، وإن سلم فليكن سبباً عادياً للآثار كسائر الأسباب عند الأشعري راحة الله تعالى فلا استكمال ولا تعطيل فتدبر واحفظه فإنه عزيز انتهى الخ.

وقال سيدي عبدالغني نابلسي قدس سره القدسي في الحديقة الندية شرح الطريقة المحمدية وفيها ش أي في الآثار خانية، ص مثل عمن قال بأن الله ش تعالى ص عالم بذاته ش أي ذاته علمه ص ولا نقول: له ش صفة ص العلم، قادر بذاته ش أي ذاته قدرته ص ولا نقول: له القدرة وهم المعتزلة ش والفلاسفة نفاة الصفات ص هل يحكم بكفرهم أم لا؟ قال يحكم ش بكفرهم ص لأنهم ينفون الصفات ش بقولهم ذلك ص ومن نفى الصفات هو كالمش والحاصل أن القائلين بأن الصفات عين ذاته تعالى طائفتان، محقة ومبطله، فالمبطله المعتزلة والفلاسفة، لا يؤمنون أن له تعالى صفات زائدة على ذاته سبحانه عقلاً، بل هي عين ذاته عندهم

کیا ہے۔

مسلم الثبوت اور اس کی شرح فوائح الرحموت میں ہے:

بدعت غیر جلیہ وہ ہے جس میں کسی واضح اور دلیل قطعی شرعی کی مخالفت نہ ہو جیسے زیادت صفات کی نفی، کہ شرع نے اسی قدر بتایا کہ اللہ تعالیٰ عالم قادر ہے۔ رہی یہ بات کہ وہ ایسے علم و قدرت سے عالم و قادر ہے جو کہ نفس ذات ہیں؟ یا یہ ایسی صفت ہیں جو قائم بالذات ہیں؟ تو شرع اس سے خاموش ہے، تو یہ بدعت کسی امر واضح شرعی کا انکار نہیں، تو اس کی شہادت اور روایت اتفاقاً قابل قبول ہوگی۔ مگر یہ کہ یہ مبتدع اپنی بدعت کا داعی ہو تو اس کی روایت و شہادت قبول نہ ہوگی کہ ایسے شخص پر اطمینان نہیں کہ وہ کذب سے اجتناب کرے گا۔

اعلیٰ حضرت مسلم الثبوت اور فوائح الرحموت کے اقتباس ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں:

عقلاً. والمحقة أهل الكمال من العارفين فالهم يقولون ان له تعالى صفات هي عين الذات، بالنظر الى الأمر على ما هو عليه مما لا يعلمه الا الله تعالى، وهي غير الذات بحسب النظر العقلي، وهو محض الايمان كما بسطناه وحققناه في كتابنا المطالب الوافية، اهـ

وفي مسلم الثبوت وشرحه للمولى بحر العلوم ملك العلماء قدس سره :
(وأما البدعة (الغير الجلية) لم يكن فيها مخالفة لدليل شرعي قاطع واضح، (كنفي زيادة الصفات) فان الشريعة الحققة لما أخبرت بأن الله تعالى عالم قادر، وأما أنه عالم قادر بعلم وقدره هما نفس الذات أو بصفة قائمة بالذات، فالشرع ساكت عنه فهذه البدعة ليست الكار أمر واضح في الشرع (لتقبل) شهادته وروايته (اتفاقاً) لأن هذه البدعة لا توجب الفسق اذ ليس فيها مخالفة الامر الشرعي (الا ان دعا) هذا المبتدع (الا هواه) فان الداعي الى الهوى مخاصم لا يؤتمن على الاجتناب عن الكذب، النظر بعين الانصاف أنه لما كان الدعوة الى البدعة الغير الجلية رافعة الامان على الاجتناب عن الكذب فلاولى أن ترفع الجلية هذا الامان، والمبتدع بالبدعة الجلية داع البتة الى بدعته، فلا يقبل أصلاً فالهم. اهـ

اقول وبالله التوفیق۔ اس مقام کی تحقیق جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے میرے دل میں ڈالی یہ ہے کہ صفت مفارق بھی ہوتی ہے اور لازم بھی، یا تو وجود کو لازم ہو اس اعتبار سے کہ وجود موجود کا غیر ہے، یا نفس ذات کو لازم ہو، یا تو ذات کی طرح خود منسوب ہو کر یا دونوں اپنے جاعل کی طرف منسوب ہوں۔

تو صفت مفارقة کا ذات سے مغایر ہونا واضح ہے۔ کسی صاحب عقل کو اس کی عینیت کا وہم نہیں ہو سکتا۔ اور صفات باری تعالیٰ مفارق نہیں اس پر اجماع ہے، بس کرامیہ ہی اس کے خلاف گئے۔ رہی دوسری صورت کہ صفات لوازم وجود ہوں نہ کہ لوازم ذات، تو ذات من حیث الذات ان سے عاری ہوگی، یوں وہ صفات مفارق ہوئیں۔ اور صفات باری تعالیٰ میں اس کی گنجائش نہیں۔ کیوں کہ اجماعاً وجود باری تعالیٰ عین ذات باری تعالیٰ ہے، کیوں کہ وجود تو صفات نفسیہ سے ہے، کلام صفات ذاتیہ میں ہے۔ تیسری صورت یہ ہے کہ صفات لوازم ذات ہوں، اور

اقول وبالله التوفیق: تحقیق المقام علی ما ألهمني الملك العلام أن الصفة مفارقة ولازمة اما للوجود حيث الوجود غير الموجود أو لنفس الذات اما مستندة اليها نفسها أو لا، بل هما مستندان جميعاً الى جاعلها.

(۱) فالمفارقة بينة المغايرة ولا يصح لعقل أن يتوهم عيبتها، وصفات الله سبحانه وتعالى متعالية عنها بالاجماع، خلافاً للكرامية.

(۲) ولوازم الوجود دون الذات تكون الذات عرية عنها من حيث هي هي. فكانت مفارقة ولو في مرتبة التقرر، ولا مراع لهذا في الصفات العلية، فان وجوده تعالى عين ذاته بالاجماع، من دون نزاع، لانه من صفاته النفسية واما الخلاف في الذاتية.

ولوازم الذات (۳) اذا كانت كمالات غير مستندة الى نفسها كانت مستكملة بغيرها، وهو أيضاً محال على الله سبحانه وتعالى.

(۴) فاذا صفاته الذاتية ليست الا من القسم الرابع، هذا الحق الناصع، لوجودها ليس الا بوجود الذات، وتقرها منطق في تقرر الذات، ولا عراء عنها

لوازم ذات جب ایسے کمالات ہوں جو ذات کی طرف مستند نہ ہوں تو ذات غیر سے کمال حاصل کرنے والی قرار پائے گی، یہ بھی اللہ سبحانہ و تعالیٰ پر محال ہے۔ لامحالہ اللہ تعالیٰ کی صفات ذاتیہ چوتھی قسم سے ہیں، اور یہی حق ہے، یعنی صفات باری تعالیٰ کا وجود ذات کے وجود سے ہے، اور ان کا تقرر تقرر ذات کے ضمن میں ہے، ذات ان سے عاری نہیں، اور ذات کے علاوہ کچھ اور ان صفات کا مصداق نہیں، یعنی کسی اور پر صادق اور محمول نہیں، یہی معنی ہے بعض متکلمین کے اس قول کا ”صفات مفہوم کے اعتبار سے عین ذات نہیں اور مصداق کے اعتبار سے غیر ذات نہیں۔ نہ یہ کہ صفات و ذات میں عنوان و معنوں اور حد و محدود جیسا تعلق ہے، کہ یہ تو بالکل عینیت اور بعینہ معتزلہ اور فلاسفہ کا قول ہے۔

ہاں بعض متکلمین کا کلام اس کے سوا کا موہم ہے جس سے اس بات کی بو آتی ہے کہ بعض

للذات، ولا مصداق لها وراء الذات، أي ما به صدقها و منشأ حملها، وهذا هو معنى قول بعضهم ”لا هو بحسب المفهوم ولا غيره بحسب المصداق“ لا أن الفرق كالعنوان والمعنون، أو الحد والمحدود، فانه العينية سواء بسواء وعين ما زعمته المعتزلة والحكماء. بيد أن منهم من أوهم كلامه غير هذا واستشتم منه رائحة تعري الذات عن الصفات في بعض الحضرات كما تقدم نقله عن نسيم الرياض.

ومن العجب أن القائل الفاضل له عليه ثم وقع فيه، حيث قال: ”بل لو لم موجودة كان الأثر بحاله“ وأنى تعقل الذات عارية من لوازمها؟ بل لو لم تكن لم تكن، لأن النفع الملزوم لازم لانتفاع اللازم، فمن أين يبقى للأثر أثر؟ فهذه الزيادة التي يوهمها كلام بعضهم هي الباطلة المنكرة، وعليها شدد النكير سيدنا الشيخ الأكبر حيث قال في الباب السادس والخمسين من الفتوحات:

أما سقم الاستقراء فلا يصح في العقائد فان مبناها على الأدلة الواضحة، فانه لو استقرينا كل من ظهرت منه صنعة لوجوده جسماً، فنقول ان العالم صنعة الخالق ولعله وقد تبعنا الصانع فلم نجد صانعاً الا ذا جسم، والحق صانع، فقال المجسمة ”الحق جسم، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً. وتبعنا الأدلة في

حالتوں میں ذات صفات سے عاری ہے، تعجب ہے کہ صاحب ”نیم الریاض“ نے اس پر تنبیہ کی مگر پھر خود ہی اس میں پڑ گئے، اور کہا: ہل لو لم تکن موجودۃ کان الافر بحالہ“ یعنی اگر صفات نہ ہوں تو بھی ذات کا اثر رہے گا، حالانکہ ذات کا لوازم سے عاری ہونا بالکل معقول نہیں، بلکہ اگر لوازم نہ ہوں تو ملزوم بھی نہ ہو، کہ ملزوم کا انتقال لازم کے انتقال کو لازم ہے۔ تو اگر صفات نہ ہوں تو اثر کا اثر کیسے رہے گا؟ یہی وہ زیادت ہے جس کا ایہام بعض کے کلام سے ہے جو باطل و منکر ہے، شیخ اکبر نے فتوحات کے ۵۶ ویں باب میں اسی کا رد کیا ہے، فرماتے ہیں:

استقرا کا سقم عقائد میں درست نہیں۔ کہ عقائد کا مدار واضح دلائل پر ہے، اگر ہم استقرا کریں کہ جس کسی سے کوئی کاریگری وجود میں آئی (وہ کیا ہے) تو ہمیں وہ جسم ہی ملے گا، پھر بولنے لگیں کہ دنیا خالق کی کاریگری ہے اور ہمیں صانعین میں سب جسم والے ہی ملے اور حق تعالیٰ

المحدثات، فما وجدنا عالماً بنفسه، وإنما الدلیل یعطی أن لا یكون عالماً الا بصفة زائدة علی ذاته تسمى علماً، وحکمها فی من قامت به أن یكون عالماً، وقد علمنا أن الحق عالم فلا بد أن یكون له علم ویكون ذلك العلم صفة زائدة علی ذاته قائمة به تعالیٰ اللہ عما نقول المشبهة علواً کبیراً. کلا بل هو اللہ العالم الحي القادر القاهر الخبیر. کل ذلك بنفسه لا بأمر زائد علی ذاته اذ لو كان ذلك بأمر زائد علی نفسه وهي صفات کمال لا یكون کمال الذات الا بها، فیکون کماله بزائد علی ذاته، وتعصف ذاته بالنقص، اذ لم یقم بها هذا الزائد. فهذا من الاستقراء، وهذا الذي دعا المتکلمین أن یقولوا فی صفات الحق ”لا هي هو ولا هي غیره“ ولیما ذکرنا ضرب من الاستقراء الذي لا یلیق بالجناب العالی. ثم انه لما استشعر بذلك القائلون بهذا المذهب سلکوا فی العبارة عن ذلك مسلکاً آخر فقالوا: ما عقلناه بالاستقراء، وإنما قلنا: أعطی الدلیل أنه ما یكون عالماً الا من قام به العلم، ولا بد أن یكون أمراً زائداً علی ذات العالم، لأنه من صفات المعانی، یقدر رفعه مع بقاء الذات، فلما أعطانا الدلیل طردناه شاهداً وغائباً، ويعنی فی الحق والخلق، وهذا هروب منهم وعدول عن عین الصواب. اه بحر ولفه

بھی صانع ہے لہذا مجسمہ بول پڑے کہ وہ مجسم ہے، تعالیٰ اللہ عن ذلک علواً کبیراً۔
یوں ہی محدثات میں دلائل کا تتبع کیا تو کوئی عالم بنفسہ نہ ملا، دلیل یہ بتاتی ہے کہ نہ بھی عالم ہوگا وہ ایسی صفت سے ہوگا جو اس کی ذات پر زائد ہوگی نہ علم کہیں کے، جس کا علم یہ ہوگا کہ وہ صفت جس کے ساتھ قائم ہوگی وہ عالم ہوگا، ہمیں معلوم ہے کہ حق تعالیٰ عالم ہے تو لازم کہ اس کے لیے علم ہو اور وہ علم اس کی ذات سے ایک زائد صفت ہو جو اس ذات کے ساتھ قائم ہو، تعالیٰ اللہ عما تقول المشبہة علواً کبیراً۔ ہرگز نہیں۔ بلکہ وہ اللہ عالم حی قادر قادر خیر ہے، اور یہ سب کچھ وہ خود سے ہے، نہ کہ کسی امر زائد سے، کہ اگر امر زائد سے ہوتا تو وہ صفات جو صفات کمال ہیں ذات کا کمال انھیں صفات زائدہ سے ہوتا، تو باری تعالیٰ کا کمال اس کی ذات پر زائد ہوتا، لہذا وہ بذات خود ناقص ہوتا جب وہ امر زائد اس کے ساتھ قائم نہ ہو۔

فالظر كيف رد عليهم بلزوم النقص اذا لم يقم بها هذا الزائد وكيف نقل عنهم الافصاح بأن العلم صفة يقتدر رفعها مع بقاء الذات، فهذا والله هو الباطل الصراح، وكل ما رده الشيخ به مما ذكر ههنا وما ذكر قبله من لزوم افتقاره تعالى الى الصفات لو كانت أعياناً زائداً فهو حق قراح.

أما على ما قررنا فليس فيه بحمد الله ما يحوم حومه رد وإنكار، وأنى يكون فيه افتقار للذات المتعالية الى الصفات العالية، وما هي الا قضيتها والمستعدة اليها، والشيء لا يحتاج الى مقتضاه بل هو المحتاج الى ما اقتضاه، اذ لا قيام للصفات الا بالذات. ولا مساغ ههنا للاستكمال، فان الكمال هو الصفة لا غيرها، وهي ما اقتضاه نفس الذات، فالذات بنفسها اقتضت كمالها المسمى بالصفة، لأن الكمال شيء آخر يحصل للذات من جهة الصفات، كما يلزم على من يقتدر بقاء الذات مع رفع الصفات، وأيضاً يجيء الإنكار على من يقول بمحض الزيادة في جميع المراتب، وان لم يقدر ما أوهم بعضهم، وذلك لما فيه من انكار حضرة الاطلاق ومرتبة الجمع، وانت تراهم قائلين في تلك المرتبة بعينية العالم، فضلاً عن الصفات، فما ذا يستكر ويف يطل به حكم مرتبة الفرق، وهذا الشيخ الأكبر

یہ سب استقرا کی وجہ سے ہے، اور یہی داعیہ بنا اس بات کا کہ متکلمین صفات باری تعالیٰ کے متعلق ”لاھی ہو ولاھی غیرہ“ کے قائل ہوئے۔ لیکن ہم نے جو ذکر کیا اس میں استقرا سے جو کہ ذات باری کے لیے مناسب نہیں اجتناب کیا گیا ہے۔

پھر اس مذہب کے قائلین کو جب یہ احساس ہوا تو انھوں نے اس کی تعبیر کا دوسرا طریقہ اختیار کیا، اور بولے: ہم نے اسے استقرا سے اختیار نہیں کیا، بلکہ ہم تو یہ کہتے ہیں کہ دلیل بتاتی ہے کہ عالم وہی ہوتا ہے جس کے ساتھ علم قائم ہو، اور اس کا ذات عالم سے امر زائد ہونا ضروری ہے، کیونکہ علم صفات معانی سے ہے، جس کے متعلق یہ تصور ہو سکتا ہے کہ ذات ہو اور وہ نہ ہو، تو جب دلیل نے ہمیں یہ بات بتادی تو ہم نے اسے شاہد و غائب یعنی خالق اور مخلوق میں جاری

قدس سرہ قاتلاً فی باب السبعین وأربع مائة ما نصه:

”وأما وصفه بالغنى عن العالم، فإنما هو لمن توهم أن الله تعالى ليس عين العالم، ولفرق بين الدليل والمدلول، فالأمر واحد، وإن اختلفت العبارات عليه فهو العالم والعلم والمعلوم، وهو الدليل والذال والمدلول، وهو قول المتكلم ”ما هو غيره لفظاً“ وأما قوله ”وما هو هو“ فهو لما يرى من أنه معقول زائد على ما هو، فنفسه أن يكون هو، وما قدر على أن يثبت هو من غير علم بصفه به، فقال ”ما هو غيره“ فحار فنطق بما أعطاه فهمه، فقال: ”أن صفة الحق ما هي هو ولا هي غيره“ ولكن إذا قلنا نحن مثل هذا القول ما نقول على حد ما يقوله المتكلم، فإنه يعقل الزائد ولا بد، ونحن لا نقول بالزائد، الخ. اهـ ببعض الاختصار.

فانظر من أي مقام يتكلم الشيخ، وفي أي واد يسير، وعلى أي زيادة منه النكير، وتأمل آخر كلامه ”أنا إذا قلنا نحن مثل هذا القول الخ“ تعلم أنه لا ينكر الكلام، إنما ينكر المنشأ من الثبات موجود سوى الله تعالى، فالهمم والله يتولى هذا.

وهذا ما أفاد المولى النابلسي أن الصوفية تقول بعينية طورها وراء طور العقل، فهم كما علمت لا يخصونها بالصفات، بل ليس عندهم في الدار غيره ديار،

کر دیا، یہ ان کا راہِ راست سے عدول ہوا۔ اتنی

اعلیٰ حضرت فرماتے ہیں:

دیکھو شیخ نے کیسے انھیں لزوم نقص کا الزام دیا اگر یہ زائد اس کے ساتھ قائم نہ ہو، اور کیسے ان سے یہ صریح قول نقل کیا کہ علم ایسی صفت ہے جس کا رفع بقائے ذات کے ساتھ مانا جاسکتا ہے، واللہ یہ تو صریح باطل ہے۔ اور شیخ نے اس کے رد میں یہاں جو کچھ ذکر کیا اور اس سے پہلے صفات کے اعیان زائدہ ہونے کی تقدیر پر اللہ تعالیٰ کا ان صفات کی طرف محتاج ہونے کا جو ذکر کیا یہ سب حق ہے۔

صفات باری تعالیٰ کے متعلق اعلیٰ حضرت کا عقیدہ

ہم نے اس کو جس طرح بیان کیا اس میں بحمد اللہ تعالیٰ کوئی رد و انکار کا شائبہ نہیں، اور اس میں صفات کی طرف ذات باری تعالیٰ کی احتیاج کا شائبہ بھی نہیں ہے، بلکہ وہ تو ذات کا ہی تقاضا اور اسی کی طرف منسوب ہے، شی اپنے مقتضی کی محتاج نہیں ہوتی، بلکہ مقتضی محتاج ہوتا ہے مقتضی

ومعاذ اللہ أن يكون الشيخ من نفاة الصفاة وهو القائل في خطبة له ذكرها في الفصل التاسع من الباب الحادي والسبعين بعد الثلاث مائة: "الحمد لله الذي ليس لأوليته الفتح، كما لسائر الأوليات، الذي له الأسماء الحسنى والصفات العلى الأزليات، الخ

وقال الشيخ عبد الوهاب الشعراني قدس سره الرباني في اليواقيت والجواهر من المبحث الثاني: مبنى كتب الشيخ يعني الشيخ الأكبر قدس سره ومصنفاته كلها في الشريعة والحقيقة على معرفة الله تعالى وتوحيده، وعلى البات أسمائه وصفاته وأنبيائه ورسوله الخ. وبعد التبا والقي كيف يرد الإجماع المحكم المنقول عن امام الفريقين شيخ الشيوخ بمتشابه يذكرة لسان الطريقة المتكلم عن طور فوق طور العقول؟

وبالجملة فالذي نعتقد في دين الله تعالى أن له عز وجل صفات أزلية قديمة قائمة بذاته عز وجل، لو ازم لنفس ذاته تعالى، ومقتضيات لها بحيث لا تقدر

کا، کہ صفات کا قیام ذات کے بنا نہیں ہو سکتا، اور یہاں ”استکمال بالغیر“ بھی لازم نہیں آتا، جیسا کہ ان لوگوں کے موقف پر لازم آتا ہے جو بقائے ذات مع رفع صفات مانتے ہیں، کیونکہ کمال خود صفت ہے جو نفس ذات کا مقتضی ہے، غیر نہیں، تو ذات نے خود اپنے کمال کا اقتضا کیا۔

صوفیائے کرام تو ان لوگوں پر نکیر کرتے ہیں جو تمام مراتب میں زیادت کے قائل ہیں، صوفیہ تو ایک مقام پر عینیتِ عالم کا قول کرتے ہیں کجا کہ صفات کی عینیت کا قول نہ کریں۔ چنانچہ امام عبدالغنی نابلسی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ صوفیہ ذات و صفات کی ایسی عینیت کے قائل ہیں جو عقل میں نہیں آتی، اور وہ اس عینیت کو صرف صفات کے ساتھ خاص نہیں کرتے، بلکہ ان کے نزدیک اللہ کے سوا اس دار میں کچھ نہیں، معاذ اللہ کہ شیخ اکبر صفاتِ باری تعالیٰ کا انکار کریں، بلکہ وہ تو خطبے میں بھی صفات کا ذکر کرتے ہیں۔ امام عبدالباقی شاعرانی نے ایوانیت والجاہر میں لکھا کہ شیخ اکبر کی شریعت و حقیقت سے متعلق تمام تصانیف معرفت الہی، توحید اور اس کے اسماء و صفات اور اس کے انبیاء و رسل کے اثبات پر مشتمل ہے۔

خلاصہ یہ کہ ہمارا عقیدہ یہ ہے کہ اللہ عز و جل کی صفات ازلیہ قدیمہ ہیں جو اسی کی ذات سے قائم ہیں اس کی ذات کے لیے لازم ہیں، اور اس کی ذات کا ایسا مقتضی ہیں کہ ان کے بغیر ذات متصور نہیں، اور وہ صفات خود ذات کی محتاج ہیں کہ ان کا قیام اسی ذات سے ہے، اور وہ ایسے کمالات ہیں جو ذات کو خود ہی حاصل ہیں، لہذا ان کا مصداق ذات کے سوا کچھ اور نہیں، تو وہ عین ذات ہیں بغیر کسی زیادت کے۔

(ملخصاً مترجم المعتمد المستند علی المعتقد صفحہ ۴۲ تا ۴۷ مجمع الاسلامی مبارک پور)

للذات بدونها، وهي المقتاكة الى الذات، لأنها باقتضاها وقيامها بها، وهي الكمالات الحاصلة للذات بنفس الذات، فلا مصداق لها الا الذات، فلها حقيقة بها هي هي، وهي المعاني القائمة القديمة المقتضيات للذات، وحقيقة بها هي، وما هي الا عين الذات من دون زيادة أصلاً، فافهم وثبت واياك أن نزل فان المقام منزلة الاقدام وبالله التوفيق وبه الاعتصام

اہل سنت کے نزدیک صفات باری تعالیٰ واجب لذات اللہ ہیں، اختیاری نہیں:
اعلیٰ حضرت معتقد کے حاشیہ میں فرماتے ہیں کہ صفات باری واجبہ الذات لاقتضاء الذات
ہیں، واجب بالذات نہیں، ذات سے بالا ایجاب دون الاختیار صادر ہیں، جیسا کہ امام رازی نے
ثابت کیا ہے اور یہی حق ہے کیوں کہ تعدد واجب محال ہے، اور اس لیے کہ صفات الہی ذات الہی
کی محتاج ہیں۔ آپ کی عبارت یہ ہے:

أقول: التحقيق أن الصفات واجبة الذات، باقتضاء الذات، لا بالذات،
صادرة عن الذات بالايجاب دون الاختيار، كما حققه الامام الرازي، وهو
الحق، لاستحالة تعدد الواجب، ولما لها الى الذات العلية من الافتقار.
(المعتمد المستند صفحہ ۲۷، ۲۸)

علم الہی کا بیان

علم الہی واجب و ممکن، قدیم و حادث، موجود و معدوم و مہووم سب کو شامل اور محیط ہے۔
اللہ تعالیٰ ہر شے کو از لا ابد تفصیلاً جانتا ہے، کسی چیز کا کوئی ذرہ اس کے علم سے باہر نہیں۔
فلاسفہ نے علم الہی کو صرف کلیات تک محدود کیا، جس کا رد اعلیٰ حضرت نے دلائل سے
کرتے ہوئے علم الہی کو تمام کلیات و جزئیات کا محیط ہونا ثابت کیا۔ رسالہ مبارکہ ”مقام الحدید
علیٰ خدا المنطق الجدید“ قول ششم کے رد میں علم الہی کے متعلق ثابت کیا کہ فلاسفہ نے ”عقول
عشرہ“ کے لیے جو صفت علم یعنی علم تام و محیط باحاطہ تامہ بیان کی کہ کوئی ذرہ ذرات عالم سے اُن
پر مخفی رہنا ممکن نہیں، یہ خاص صفت حضرت عالم الغیب والشہادۃ کی ہے۔ جل و علا، جس کا غیر خدا
کے لیے ثابت کرنا قطعاً کفر۔ فرمایا: مَا يَغْزُبُ عَنْ رَبِّكَ مِنْ مِّثْقَالِ ذَرَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا
فِي السَّمَاءِ“ نہیں چھپتی تیرے رب سے ذرہ برابر چیز زمین میں نہ آسمان میں۔ (ملخصاً فتاویٰ
رضویہ مترجم ۲۷/۱۴۴ تا ۱۴۵)

اسی میں آگے فرماتے ہیں:

عالم جب تک نہ بنا تھا ذرہ ذرہ اس کے علم میں تھا، اب کہ بناب بھی بدستور ہے، جب فانیات پر وعدہ الہیہ آئے گا اُس وقت بھی ہر چیز اس کے علم میں ہوگی، عالم بدلتا ہے اور اس عالم کا علم نہیں بدلتا۔ شے پر تین حال گزرے، عدم، حدوث، فنا، وہ اُسے ان تینوں حالوں پر تفصیلاً ازل سے جانتا ہے، اور ابد تک جانے گا، معلوم میں تغیر آیا اور علم میں اصلاً تغیر نہ ہوا۔ (فتاویٰ رضویہ مترجم ۱۵۳/۲)

علم الہی اور علم مخلوق کا فرق

اعلیٰ حضرت قدس سرہ نے علم غیب کے موضوع پر متعدد رسالے تصنیف فرمائے جن میں ”الدولۃ المکیۃ بالمادۃ الغیبیۃ“ کو بجا طور پر آپ کا تجدیدی کارنامہ قرار دیا جاسکتا ہے جس میں آپ نے دلائل و براہین کے ساتھ حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے علم و سمیع کے متعلق تحقیقی بحث طے کر دی ہے، اس میں علم الہی اور مخلوق کے علم کے مابین فرق کو واضح طور پر بیان کیا ہے جس کا خلاصہ یہ ہے:

علم کی ایک تقسیم مصدر کے اعتبار سے ہے اور ایک تقسیم متعلق بفتح اللام کے اعتبار سے ہے جس سے ایک تیسری تقسیم وجہ تعلق کے اعتبار سے بھی نکلتی ہے۔

پہلی تقسیم: علم یا تو ذاتی ہے، یعنی عالم کی ذات ہی اس کا مصدر ہو جس میں غیر کا کچھ دخل نہ ہو، نہ عطا کے اعتبار سے نہ سبب کے طور پر، یا پھر عطائی ہے اگر غیر کی عطا سے ہو۔ اول اللہ تعالیٰ کے ساتھ خاص ہے اور کسی غیر کے لیے ممکن نہیں۔ دوسرا بندوں کے ساتھ خاص ہے اللہ کے لیے ممکن نہیں۔ جس نے اول کو بندوں کے لیے ثابت کیا اس نے شرک کیا اور جس نے ثانی کو اللہ کے لیے ثابت کیا اس نے کفر کیا۔

دوسری تقسیم: علم کی دو قسمیں ہیں، مطلق علم، علم مطلق۔ ”مطلق علم“ یعنی جس کا اثبات کسی بھی فرد کے ثبوت کا مقتضی ہو اور جس کی نفی جمیع افراد کی نفی کی مقتضی ہو۔ اور ”علم مطلق“ یعنی جو تمام افرادِ علم کو باستغراق حقیقی شامل ہو، بایں طور کہ ایک فرد بھی اس سے خارج نہ ہو۔

پھر یہ دونوں بطور اجمال ہوں گے یا بطور تفصیل، تو کل چار صورتیں ہو سکتی ہیں، مطلق علم

اجمالی، مطلق علم تفصیلی، علم مطلق اجمالی، علم مطلق تفصیلی۔ ان چاروں میں ایک یعنی ”علم مطلق تفصیلی“ اللہ تعالیٰ کے ساتھ خاص ہے، باقی تینوں قسمیں یعنی علم مطلق اجمالی، مطلق علم اجمالی، مطلق علم تفصیلی، یہ تینوں اللہ تعالیٰ کے ساتھ خاص نہیں۔ ”علم مطلق تفصیلی“ اللہ تعالیٰ کے ساتھ خاص ہے کہ وہ اپنی ذات کریم اور صفات کریمہ غیر متناہیہ کو جانتا ہے، حوادث غیر متناہیہ جو ہوئے اور ابد الابد تک ہوتے رہیں گے، ممکنات جو نہ اب تک ہوئے نہ ہوں گے، بلکہ تمام محالات، اور غیر متناہی مراتب اعداد کو بھی جانتا ہے، کوئی مفہوم اس کے علم سے خارج نہیں، وہ ان تمام کو بتفصیل تام از لا ابد جانتا ہے۔ بلکہ ہر ہر ذرے سے متعلق اللہ سبحانہ و تعالیٰ کے علوم غیر متناہی ہیں، کہ ہر ذرے کو دوسرے ذرے سے قرب و بعد سے ایک نسبت ہوگی اور وہ تمام اسے معلوم ہے، تو اس کا علم غیر متناہی در غیر متناہی در غیر متناہی ہے۔ مخلوق کا علم آن واحد میں غیر متناہی کا تفصیل تام کے ساتھ بالفعل احاطہ نہیں کر سکتا بایں طور کہ ہر ہر فرد دوسرے سے بالکل ممتاز رہے، تو مخلوق کا بالفعل علم حاصل خواہ کسی قدر کثیر کیوں نہ ہو بلکہ عرش و فرش کے درمیان ہر چیز کو شامل ہو اور اول یوم سے آخر یوم تک کو جامع ہو بلکہ اس سے بھی ہزار ہا ہزار گنا زیادہ ہو پھر بھی بالفعل متناہی ہی رہے گا۔ کیوں کہ عرش و فرش دو حدیں ہیں اور اول یوم و آخر یوم بھی دو حدیں ہیں، اور جو بھی دو حدوں میں محصور ہو وہ متناہی ہوگا۔

حاصل یہ کہ مخلوق میں سے کسی کا اللہ تعالیٰ کی تمام معلومات کا احاطہ تفصیل تام کر لینا شرعاً اور عقلاً محال ہے۔ بلکہ علوم اولین و آخرین جمع کیے جائیں تو انھیں بھی علوم الہی کے سامنے کوئی نسبت نہ ہوگی، حتیٰ کہ لاکھوں سمندر کے ایک قطرے کے لاکھویں حصے جیسی نسبت بھی نہیں، کیوں کہ قطرے کا وہ حصہ اور وہ موجیں مارتے سمندر سب متناہی ہیں، اور متناہی کو متناہی سے کوئی نہ کوئی نسبت ضرور ہوتی ہے۔ لیکن غیر متناہی سے جس قدر بھی امثال متناہی اخذ کرتے جاؤ خواہ وہ کتنا ہی کیوں نہ ہو بہر حال متناہی رہے گا، اور اس کے بعد باقی غیر متناہی ہوگا، تو متناہی کو غیر متناہی سے کوئی نسبت ہو ہی نہیں سکتی۔ یہ ہمارا ایمان ہے، اور اسی کی طرف حضرت خضر علیہ السلام نے اشارہ کیا جب حضرت موسیٰ علیہ السلام سے سمندر سے پرند کے ایک قطرہ پانی لینے کے متعلق کہا۔

خلاصہ یہ ہے کہ وہ علم جو اللہ تعالیٰ کے ساتھ خاص ہے وہ علم ذاتی ہے، اور وہ ”علم مطلق تفصیلی“ جو تمام معلومات الہیہ کو باستغراق حقیقی محیط ہو۔ (ملخصا الدولة المکیة مطبوعہ المدینة العلمیة دعوت اسلامی صفحہ ۳۸ تا ۴۶)

آگے ”النظر الثانی“ میں اس پوری تحقیق کا خلاصہ یوں پیش کیا گیا ہے:

زهر وبهر معا تقرر أن شبهة مساواة علوم المخلوقين طراً أجمعين بعلم ربنا الله العالمين ما كانت لتخطر ببال المسلمين، أما ترى العميان أن علم الله ذاتي وعلم الخلق عطائي، علم الله واجب لذاته وعلم الخلق ممكن له. علم الله أزلي سرمدي حقيقي وعلم الخلق مخلوق، علم الله غير مقدور وعلم الخلق مقدور ومقهور، وعلم الله واجب البقاء وعلم الخلق جائز الفناء، علم الله ممتنع التغير وعلم الخلق ممكن التبدل. ومع هذا التفرقات لايتوهم المساواة الا الذين لعنهم الله وأصم وأعمى أبصارهم.

(الدولة المکیة مطبوعہ المدینة العلمیة دعوت اسلامی صفحہ ۵۱)

اس عبارت میں اعلیٰ حضرت قدس سرہ نے علم خالق اور علم مخلوق میں درج ذیل وجوہ سے فرق و امتیاز بیان کیا ہے:

- (۱) علم الہی ذاتی ہے اور علم مخلوق عطائی۔
- (۲) علم الہی واجب لذاتہ ہے اور علم مخلوق ممکن لذاتہ۔
- (۳) علم الہی ازلی سرمدي قدیم ہے اور علم مخلوق حادث مخلوق ہے۔
- (۴) علم الہی مقدور نہیں اور علم مخلوق مقدور و مقہور ہے۔
- (۵) علم الہی واجب البقاء ہے اور علم مخلوق جائز الفناء ہے۔
- (۶) علم الہی ممتنع التغير ہے، اور علم مخلوق ممکن التغير ہے۔

رسالہ ”سبحان السبوح عن عیب کذب مقبوح“ میں قدرت الہی کی بحث میں علم الہی کے متعلق فرمایا کہ وہ ہر شے کو محیط ہے۔ بایں طور کہ اللہ تعالیٰ نے قرآن مقدس میں صفت ”خلق“

وہ قدرت و علم“ چاروں کے ساتھ ”کُلُّ شَيْءٍ“ فرمایا، مگر ہر جگہ ”کُلُّ شَيْءٍ“ سے مراد یہ ہے کہ جس قدر چیزیں اس صفت سے تعلق کے قابل ہیں ان کا کوئی ذرہ اس کے احاطہ دائرہ سے باہر نہیں۔ لہذا ”خَالِقُ کُلِّ شَيْءٍ“ سے مراد تمام حوادث ہیں، قدیم یعنی ذات و صفات الہی مخلوقیت سے پاک ہیں، یوں ہی ”إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ بِصِيرٌ“ سے مراد تمام موجودات ہیں خواہ حادث ہوں یا قدیم، مگر معدومات خارج ہیں کہ معدوم کا صفت بصر سے تعلق ممکن نہیں، اور ”وَهُوَ عَلَى کُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ“ سے مراد موجود و معدوم سب ہیں جب کہ حادث اور ممکن ہوں، لہذا واجب اور محال خارج ہیں کہ مقدویت کے لائق نہیں کہ تحت قدرت ہوں، اور ارشاد الہی ”وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ“ یہ ہر شے کو عام اور شامل ہے، جس سے کچھ بھی خارج نہیں۔ یعنی علم الہی واجب و ممکن، قدیم و حادث، موجود و معدوم و مہوم سب کو شامل اور محیط ہے۔ (ملخصاً مقدمہ سبحان السبوح فتاویٰ رضویہ مترجم ۱۵/۳۱۴ تا ۲۲۰)

”الصمصم علی مشکک فی آیہ علوم الارحام“ میں محض مافی الارحام کے علم سے بحث ہے، مگر اس کے جزئیات کو جس انداز سے سلک تحریر میں پرویا گیا ہے وہ مدعیان علوم مافی الارحام کے لیے تازیانے سے کم نہیں۔ فرماتے ہیں:

آیات کریمہ میں مولیٰ سبحانہ و تعالیٰ اپنے بے پایاں علوم کے بیشمار اقسام سے ایک سہل قسم کا ذکر فرماتا ہے، کہ ہر مادہ کے پیٹ میں جو کچھ ہے سب کا سارا حال پیٹ رہتے وقت اور اس سے پہلے اور پیدا ہوتے اور پیٹ میں رہتے اور جو کچھ اس پر گزرا، اور گزرنے والا ہے، جتنی عمر پائے گا، جو کچھ کام کرے گا جب پیٹ میں رہے گا، اس کا اندرونی بیرونی ایک ایک عضو ایک ایک پرزہ جو صورت دیا گیا جو دیا جائے گا ہر بر و نکلا جو مقدار، مساحت، وزن پائے گا، بچے کی لاغری، فرہبی، غذا، حرکت خفیفہ، زائدہ، انبساط، انقباض اور زیادت و قلت خون، طمٹ و حصول فضلات و ہوا و رطوبات وغیرہا کے باعث آن آن پر پیٹ جو سمٹتے پھیلتے ہیں، غرض ذرہ ذرہ سب اسے معلوم ہے۔ (فتاویٰ رضویہ مترجم ۲۶/۴۷۰)

اسی میں آگے علم الہی کی خصوصیات کے متعلق ارشاد فرماتے ہیں:
 اصل یہ ہے کہ کسی علم کی حضرت عزت عزوجل سے تخصیص اور اس کی ذات
 پاک میں حصر اور اس کے غیر سے مطلقاً نفی چند وجہ پر ہے:
 اول: علم کا ذاتی ہونا کہ بذات خود بے عطائے غیر ہو۔
 دوم: علم کا غنا کہ کسی آلہ جارحہ و تدبیر و فکر و نظر و التفات و انفعال کا اصلاً محتاج نہ ہو۔
 سوم: علم کا سرمدی ہونا کہ ازلاً ابداً ہو۔
 چہارم: علم کا وجوب کہ کبھی کسی طرح س کا سلب ممکن نہ ہو۔
 پنجم: علم کا اثبات و استمرار کہ کبھی کسی وجہ سے اس میں تغیر و تبدل، فرق تفاوت کا
 امکان نہ ہو۔

ششم: علم کا اقصیٰ غایات کمال پر ہونا کہ معلوم کی ذات ذاتیات اعراض احوال
 لازمہ مفارقتہ ذاتیہ اضافیہ ماضیہ آتیہ موجودہ ممکنہ سے کوئی ذرہ کسی وجہ پر مخفی نہ
 ہو سکے۔

ان چھ وجہ پر ”مطلق علم“ حضرت احدیت جل و علا سے خاص اور اس کے
 غیر سے قطعاً مطلقاً منفی، یعنی کسی کو کسی ذرہ کا ایسا علم جو ان چھ وجہ سے ایک وجہ بھی
 رکھتا ہو حاصل ہونا ممکن نہیں، جو کسی غیر الہی کے لیے عقول مفارقتہ ہوں خواہ نفوس
 ناطقہ ایک ذرے کا ایسا علم ثابت کرے یقیناً اجماعاً کافرو مشرک ہے۔

(فتاویٰ رضویہ مترجم ۲۶/۲۷۱، ۲۷۲)

اسی میں ہے:

واللہ العظیم یہ تمام علوم تمام نسبتیں تمام خطوط تمام نقاط تمام زاویے تمام مقادیر
 گزشتہ و موجودہ و آئندہ تمام جن و بشر و حیوانات کے تمام حملوں میں رب العزت
 آن واحد میں معاً تفصیلاً ازلاً ابداً جانتا ہے، اور یہ اس کے بحار علوم سے ایک قطرہ
 بلکہ بے شمار نم سے ادنیٰ نم ہے، اور یہ سب کا سب مع ایسے ایسے ہزار ہا علوم کے

جن کی جنت تک بھی وہم بشری نہ پہنچ سکے شمار افراد در کنار سب انھیں دو کلموں کے سر میں داخل ہیں کہ علم مافی الارحام، جانتا ہے جو کچھ پیٹ میں ہے۔

(فتاویٰ رضویہ مترجم ۲۶/۷۷۸)

علم الہی سے متعلق ملا عبدالحکیم سیالکوٹی اور ملا خیالی کے قول پر امام احمد رضا کا امیراد: علم الہی غیر متناہی ہے، کسی حد پر جا کر محدود نہیں ہوتا، مگر ملا عبدالحکیم سیالکوٹی نے دوران بحث ایک مقام پر منہیہ خیالی سے نقل کیا کہ باری عزوجل کے علم کا امور متناہیہ سے تفصیلاً متعلق ہونا ممنوع ہے، اور اس کی یوں تائید کر دی:

حيث قال قوله لتامل ، نقل عنه وجه التامل ان علمه تعالى الشامل انما يشتمل ما لا يمتنع وجوده، وامكان تعلق العلم بالمراتب الغير المتناهية مفصلة ممنوع انتهى. فان قيل فيلزم الجهل على الله قلت الجهل عدم العلم بما يصح تعلق العلم به كما ان العجز عدم تعلق القدرة بما يصح ان تعلق به لتامل. اهـ

ترجمہ: جہاں انھوں نے ”تامل“ کہا ان سے وجہ تامل نقل کرتے ہوئے کہا کہ اللہ تعالیٰ کا شامل علم ان چیزوں کو مشتمل ہوگا جن کا وجود ممتنع نہ ہو، اور غیر متناہی مراتب سے تفصیلاً علم کا تعلق ممکن نہیں ہے، اچھی۔ اگر اعتراض کیا جائے کہ اس سے اللہ تعالیٰ کا جہل لازم آئے گا، تو میں کہتا ہوں جن چیزوں سے علم کا تعلق صحیح ہو ان کو نہ جاننا جہل ہے، جس طرح جن چیزوں سے قدرت کا تعلق صحیح ہو ان چیزوں کی قدرت نہ ہونا عجز کہلاتا ہے۔

اس پر اعلیٰ حضرت فرماتے ہیں کہ ممنوع کہتے تو کہہ گئے، لیکن اگر نظر کرتے کہ اس وسوسہ باطلہ کی تہ میں کیا کیا آفات قاہرہ ہیں تو ہرگز روانہ رکھتے:

اولاً: دونوں ملا صاحب بتائیں کہ سلسلہ اعداد سے کس قدر پر مولیٰ عزوجل کا علم جا کر رک گیا؟ کہ اس سے آگے کا عدد خدا کو نہیں معلوم، سلسلہ ایام آخرت سے کتنے دن خدا کو معلوم ہیں، آگے مجہول؟ جنت کی نعمتیں اور جہنم کے عذاب کی کتنی مقدار علم الہی میں ہے کہ زیادہ کی اسے خبر نہیں؟ کیا کوئی عاقل مسلم سوچ سمجھ کر ایسی بات کہہ سکتا ہے؟ حاشا وکابر۔

ثانیاً: جو حد مقرر کیجیے وہاں فارق بتائیے کہ حد بندی کرے، کیا سبب کہ یہاں تک کہ علم ہوا، بعد کا نہیں، علم کے لیے معلوم کا وجود خارجی درکار ہو تو آخرت درکنار معاذ اللہ کل آئندہ کا علم نہ ہو۔

ثالثاً: جو حد مقرر کیجیے یقیناً معلوم کہ ایام و ایلام و انعام و یقیناً اس سے آگے بڑھیں گے، کہ ”لَا تَقِفْ عِنْدَ حَدِّ“ ہیں، اب جو بعد و آئے ان کا علم باری عز و جل کو ہو گا یا نہیں؟ اگر نہیں تو جہل موجود، اور اگر مانا کہ علم پہلے نہ تھا تو اس کا علم معاذ اللہ حادث ہوا متجدد ہوا؟ کیا یہ عقیدہ اہل سنت کا ہے؟

آخر میں وہ بات فرمائی جس سے ملاسیا لکونی کی طرف سے استعذار اور ان کا دفع ہوتا ہے کہ اس بحث کے سبب ان پر کوئی سخت حکم نہیں آتا، فرماتے ہیں:

اصل عقیدہ وہ ہے جو خود ملاسیا لکونی نے حاشیہ شرح عقدہ جلالی میں لکھا:

المعلومات في أنفسها غير متناهية لشمولها الموجودات والمعلومات.
یعنی معلومات باری تعالیٰ اپنی ذات میں غیر متناہی ہیں، کیوں کہ موجودات اور معدومات سب وہ شامل ہیں۔ (ملخصاً فتاویٰ رضویہ مترجم ۱۵/۳۷۳ تا ۳۷۵)

لہذا اس طرح کی عبارتیں اصل عقیدہ نہیں ہوتیں، بلکہ یہ متاخرین کی بحثیں ہیں جو بحث در بحث کا نتیجہ ہوتی ہیں، چنانچہ اس سے پہلے فرمایا:

ہر ذی انصاف پر ظاہر کہ یہ متاخر شارح بحثی جو کچھ بحث میں لکھ جایا کرتے ہیں وہ مطلقاً خود ان کا اپنا بھی اعتقاد نہیں ہوتا، نہ کہ تمام اہل سنت و جماعت کا عقیدہ، عقیدہ وہ ہوتا ہے جو متون و مسائل میں بیان کر دیا، بالائی تقریریں اس کے موافق ہیں تو حق ہیں، مخالف ہیں تو وہی ان کی بحث بازیاں اور ذہن آزمائیاں اور قلم کی جولانیاں ہیں جن کا خود انھیں اقرار ہے کہ ان میں قواعد اہل حق کی پابندی نہیں کی جاتی اور معرفت سامع پر چھوڑا جاتا ہے، کہ عقیدہ اہل حق اسے معصوم ہے اس کی مراعات کر لے گا۔ (فتاویٰ رضویہ مترجم ۱۵/۳۷۱)

محالات کی تقسیم اور صفت قدرت کا اثبات

علامہ فضل رسول بدایونی قدس سرہ العزیز نے المعتقد المعتقد میں ”قدرت الہی“ کا بیان تفصیل سے لکھا ہے، اور ”محالات تحت قدرت نہیں آتے“ اس کو بیان کرنے کے لیے پہلے محالات کی تقسیم یوں کی ہے:

محالات تین طرح کے ہیں مستحیل عقلی، مستحیل شرعی اور مستحیل عادی، اور عقلاً ان میں سے ہر ایک کی پھر تین قسمیں ہیں کہ مستحیل عقلی، مستحیل شرعی بھی ہو اور عادی بھی ہو، یا شرعی ہو نہ کہ عادی، یا عادی ہو نہ کہ شرعی، اسی طرح باقی دونوں جن کا مجموعہ نو ہوتا ہے، جن میں بعض ساقط ہوں گے۔ اس پر اعلیٰ حضرت قدس سرہ فرماتے ہیں:

بلکہ مجموعہ سات ہوگا کہ بعض تکرار کے سبب ساقط ہیں، وہ یوں کہ محال یا تو (۱) عقلی ہو یا (۲) شرعی یا (۳) عادی، (۴) عقلی و شرعی دونوں، (۵) یا عقلی و عادی دونوں، (۶) یا شرعی و عادی دونوں، (۷) یا عقلی و شرعی و عادی سب، ان میں پہلا، دوسرا، چوتھا اور پانچواں باطل ہے تو باقی تین ہی رہے۔

معتقد مع المعتقد کی عبارت یہ ہے:

المستحيلات ثلاثة مستحيل عقلاً ومستحيل شرعاً
ومستحيل عادة، وقد رأيتها يرجع كل واحد منها في التقسيم
العقلي الى ثلاثة، فيكون المجموع تسعة حاصلة من ضرب ثلاثة في
ثلاثة. فالمستحيل العقلي اما أن يستحيل ايضاً شرعاً وعادة، أو
شرعاً دون عادة أو عادة دون شرع، وهكذا. وهذه الأقسام التسعة
بعضها ساقط لعدم اجتماع بعض المذكورات مع بعض.

وفي المعتمد أقول: بل سبعة لسقوط البعض بالتكرار
وذلك أن المستحيل إما أن يستحيل (۱) عقلاً، أو (۲) شرعاً، أو
(۳) عادة، أو (۴) عقلاً وشرعاً، أو (۵) عقلاً وعادة، أو (۶) شرعاً

وعادة، أو (۷) عقلاً وشرعاً و عادة جميعاً. والباطل منها الأولان

والرابع والخامس فبقی ثلثة. (صفحة ۲۸)

مذکورہ عبارت کا مطلب یہ ہے کہ نواقسام عقلیہ میں سے دو تکرار کے سبب ساقط ہیں، تو کل اقسام سات ہیں، جن میں صرف تین ہی معتبر ہیں، یعنی ایک وہ محال جو محض محالِ عادی ہے محالِ عقلی یا محالِ شرعی نہیں، جیسے انسان کا ہوا میں اڑنا اور پانی پر چلنا، دوسرے وہ محالِ شرعی جو محالِ عادی بھی ہو لیکن محالِ عقلی نہ ہو، جیسے کافر کی مغفرت اور بلا وضو نماز کی صحت، تیسرے وہ جو محالِ عقلی محالِ شرعی اور محالِ عادی سب ہو، جیسے وہ تمام امور جن کا اثبات ان کی نفی تک مؤذی ہو جیسے اجتماعِ نقیضین، ایک عدد کا زوج اور فرد دونوں ہونا۔ باقی اقسام معتبر نہیں، مثلاً پہلی قسم کہ کسی چیز کا محض محالِ عقلی ہونا کہ محالِ شرعی اور محالِ عادی نہ ہو، ایسی کوئی چیز نہیں ہو سکتی، کیوں کہ ہر محالِ عقلی ضرور محالِ شرعی اور محالِ عادی بھی ہے، کہ شرع عقل کے خلاف نہیں ہو سکتی، اور جو ظواہرِ نصوص خلاف عقل ہوں ان کی تاویل واجب ہوتی ہے، اسی طرح دوسری قسم کہ محض محالِ شرعی ہو محالِ عادی نہ ہو، ایسی بھی کوئی قسم نہیں ہے کیوں کہ عادت شرع کے خلاف نہیں جاسکتی، ہاں ایسا ہو سکتا ہے کہ محالِ شرعی محالِ عقلی نہ ہو جو چھٹی قسم ہے اور معتبر ہے جس کا ذکر اوپر گزرا، کیوں کہ ممکن ہے عقل مورد شرع کے خلاف جائے، مثلاً کافر کا جہنم میں ہمیشہ رہنا عقلاً واجب نہیں ہے، اگرچہ شرعاً واجب ہے۔ چوتھی قسم بھی معتبر نہیں یعنی محالِ عقلی محالِ شرعی بھی ہو لیکن محالِ عادی نہ ہو، ایسا نہیں ہو سکتا کیونکہ ابھی گزرا کہ عادت شرع یا عقل کے خلاف نہیں جاسکتی، پانچویں قسم بھی معتبر نہیں یعنی محالِ عقلی محالِ عادی تو ہو مگر محالِ شرعی نہ ہو، اس کی کوئی صورت نہیں، جیسا کہ اوپر گزرا۔ اس لیے معتبر قسمیں تیسری، چھٹی اور ساتویں ہیں، یہ علامہ فضل رسول بدایونی اور اعلیٰ حضرت قدس سرہما کے بیان و تشریح کا خلاصہ ہے۔

استحالة شرعیہ کی دو قسمیں ہیں

اعلیٰ حضرت فرماتے ہیں کہ استحالة شرعیہ یا تو احکامِ تکوینیہ سے متعلق ہے جیسے کافر کا جنت میں داخل ہونا، یا احکامِ تشریعیہ سے متعلق ہے جیسے بغیر طہارت کے نماز کا وجود، کیوں کہ شرع کا

صدق واجب ہے۔ (مترجماً ملخصاً المعتمد المستند صفحہ ۲۹)

شرکی نسبت اللہ کی طرف منسوب نہ کی جائے۔

اللہ تعالیٰ کی صفات میں ایک صفت ارادہ ہے۔ دنیا میں جو کچھ بھی ہوتا ہے خواہ وہ خیر ہو یا شر سب کچھ اللہ تعالیٰ کے ارادے سے ہی ہوتا ہے۔ علامہ فضل رسول بدایونی علیہ الرحمہ المعتمد المعتقد میں فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا ارادہ ہر اس شے سے متعلق ہے جو ہونے والی ہے۔ جو ہونے والی نہیں اس سے متعلق نہیں۔ تو اللہ تعالیٰ جس طرح ہر خیر کا ارادہ فرمانے والا ہے اسی طرح شر بھی اسی کے ارادے سے ہوتا ہے، کفر ہو خواہ کچھ اور۔ اگر وہ نہ چاہے تو کچھ نہ ہو۔ اب سوال یہ ہے کہ اطلاق میں خیر و شر دونوں کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف کرنا کیسا ہے؟ اس کے متعلق فرماتے ہیں کہ خیر و شر دونوں کو ایک ساتھ اللہ تعالیٰ کی طرف منسوب کرنا تو جائز ہے، لیکن تفصیلی اسناد میں مختلف اقوال ہیں۔ ان کی عبارت یہ ہے:

والتفوقا علی جواز اسناد الكل الیہ جملة واختلف فی
التفصیل، لقل لا یقال: انه یرید الکفر والفسق والظلم، لایهامہ
الکفر ای کونہ ماموراً بہ کما یقال: ”خالق کل شیء“، ولایصح أن
یقال: ”خالق الفاذورات“ و”خالق القردة“. ویقال: ”له ما فی
السموات والارض“ ولایقال: ”له الزوجات والاولاد“ للایهام.
وقیل: یجوز، وقیل: لایضاف الشر الیہ بطریق التادب المرشد الیہ
بقوله تعالیٰ: ”مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنْ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ
سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ“. ویقول ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما:
الخیر بیدیک والشر لیس الیک. (المعتقد صفحہ ۳۹، ۴۰)

اقوال اول یعنی انفراداً شر کی اسناد اللہ تعالیٰ کی طرف نہیں کرنی چاہیے اس پر اعلیٰ حضرت

حاشیہ میں ارشاد فرماتے ہیں:

ممانعت کی وجہ یہ ہے کہ ارادہ شر سے انفراداً اللہ تعالیٰ کو متصف کیا جائے۔ اور اگر شر کے

ساتھ خیر بھی ملا لیا جائے تو ایک ساتھ اور الگ الگ دونوں میں حرق نہیں، جیسے کہیں کہ اللہ تعالیٰ خیر و شر اور ایمان و کفر کا ارادہ فرماتا ہے۔ یا کہو کہ کفر بھی صرف اللہ تعالیٰ کے ہی ارادہ سے ہوتا ہے جیسے کہ ایمان۔ یا کوئی کہے: ایمان تو صرف اللہ کی مشیت سے ہے، تو تم جواب میں کہو: اور کفر بھی۔ رہا یہ کہ تم ابتداء ہی ”یامرید الشرور“ یعنی اے شر کا ارادہ کرنے والے! یا اس جیسا جملہ کہا تو ایسا کہنا منع ہے، اور اسی میں خرابی ہے۔

یہ سب کلام کے آداب سے ہے، ایسے ہی جیسے ایسا کہنا جائز قرار دیا کہ اللہ تعالیٰ کثادگی اور تنگی فرمانے والا، نفع و نقصان پہنچانے والا، دینے اور روکنے والا، اٹھانے اور جھکانے والا، عزت و ذلت دینے والا، حیات و موت دینے والا، آگے پیچھے کرنے والا، اول و آخر، یہ سب کہنا درست ہے۔ لیکن یوں نہ کہا جائے کہ اللہ تعالیٰ نقصان پہنچانے اور تنگی کرنے والا، روکنے اور جھکانے والا، ذلت و موت دینے والا، پیچھے کرنے والا اور بعد والا، جیسا کہ امام بیہقی نے کتاب الاسماء والصفات میں امام حلیسی اور امام خطابی سے ”باسط قابض“ کے متعلق نقل کیا، جس پر میں نے ”النافع الضار“ کو قیاس کیا، پھر میں نے دیکھا کہ صراحۃً انھیں اور وہ تمام جن کا میں نے ذکر کیا حلیسی سے نقل کیا، سوائے ”آخر“ کے، جو ”مؤخر“ کی نسبت زیادہ منع کے لائق ہے، یہی قول میرے نزدیک پسندیدہ ہے۔ اور مصنف علامہ بدایونی کے کلام سے بھی ایسا ہی محسوس ہوتا ہے، کیوں کہ انھوں نے اسی قول کو پہلے بیان کیا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

اعلیٰ حضرت کی عبارت یوں ہے:

أقول: مناط المنع افراد الوصف بارادة الشر، وعند الجمع لا باس به جملة وتفصيلاً، كان تقول: انه تعالى هو الذي يريد الخير والشر والایمان والكفر أو تقول: ان الكفر ايضاً لا يقع الا بارادته سبحانه وتعالى كالایمان، او يقول قائل: لا ایمان الا بمشيته عز جلاله فتقول: ولا كفر، اما أن تبدئ قائلًا يا مريد الشرور ونحو ذلك فهو المحذور وفيه المحذور، وهذا كله من باب

الادب فی الکلام علی وزان ما افاده من جواز أن یقال اللہ الباسط
القابض الباطع الضار، المانع المعطي، الرافع الخافض، المعز
الملل المحیی الممیت، المقدم المؤخر، الأول الآخر، ولا یقال :
اللہ الضار القابض المانع الخافض الملل الممیت المؤخر الآخر
کما نقله الامام البیهقی فی کتاب الاسماء والصفات عن الامامین
الحلیمی والخطابی فی الباسط القابض، وقست علیہ النافع الضار،
ثم رأیته صرح به فیہما ولی کل ما ذكرت نقلاً عن الحلیمی الا
الآخر، وهو کما تری أولى بالمتع من المؤخر، ثم هذا القول هو
المختار عندي وبه یشر کلام المصنف حیث قدمه، واللہ تعالیٰ
اعلم. (المعتمد المستند صفحہ ۴۰)

خبر الہی مثل علم الہی ہے

خبر الہی مثل علم الہی ہے، ان میں کسی کا خلاف ممکن نہیں، مگر یہ استحالہ بالغیر ہے، نفی قدرت
نہیں کرتا، علم الہی ازل میں تھا کہ زید کو فناں وقت پیدا کرے گا، اب واجب ہوا کہ زید اس وقت
پیدا ہو، اگر نہ پیدا ہو تو معاذ اللہ جہل لازم آئے، لیکن اس سے یہ لازم نہ آیا کہ مولا تعالیٰ اس کو
پیدا کرنے پر مجبور ہو گیا، نہ پیدا کرنے پر قادر نہ رہا، ورنہ پھر جہل لازم آئے کہ علم میں تو یہ تھا کہ
اپنی قدرت سے اسے پیدا کرے گا اور یہ نہ ہوا بلکہ معاذ اللہ مجبور ہو گیا، حاشا، بلکہ زید کا وجود فنا
از ابدات تحت قدرت ہے۔ اور تعلق علم کے سبب جس وقت اس کا وجود علم الہی میں تھا وجود واجب
ہے، اور جس وقت فنا تھا فنا واجب ہے کہ خلاف ہو تو جہل ہو اور جہل محال بالذات ہے۔ اس
محال بالذات نے ان ممکنات کو اپنے وقت میں واجب بالغیر کر دیا، اس سے نہ معاذ اللہ
قدرت مسلوب ہوئی نہ جہل ممکن۔

بعینہ یہی بات خبر الہی میں ہے، اس نے خبر دی کہ اہل جنت کو جنت میں ہمیشہ رکھے گا، ان
کا خلود واجب ہو گیا، اگر نہ ہو تو معاذ اللہ کذب لازم آئے، مگر اس سے انقطاع پر قدرت مسلوب

نہ ہوئی، خلود و انقطاع دونوں ازلا ابد ازیر قدرت ہیں، مگر تعلق خبر نے خلود کو واجب بالغیر کر دیا۔ اس سے نہ قدرت مسلوب نہ معاذ اللہ کذب ممکن۔ کذب کے محال بالذات ہونے ہی نے اس ممکن کو واجب بالغیر کیا۔ (ملخصاً فتاویٰ رضویہ قدیم ۸۴/۱۱)

وعدو وعید کی خبر میں تخلف ممکن نہیں

اسی میں فرماتے ہیں:

مولا عز وجل کے وعدو وعید کسی میں تخلف ممکن نہیں، خود وعید ہی کے لیے ارشاد ہوا ہے: **يُذِلُّ الْقَوْلَ لَدِيَّ** جیسے وعدہ کو فرمایا: **لَنْ يُخْلِفَ اللَّهُ وَعْدَهُ**۔ بعض کے کلام میں خلف وعید کا لفظ واقع ہوا، تصریحات ہیں کہ اس سے مراد غلو ہے۔ (ملخصاً فتاویٰ رضویہ قدیم ۸۴/۱۱)

صفات سلبیہ اور تزیہات باری تعالیٰ:

علم کلام کی کتب میں اللہ تعالیٰ کی ذات و صفات سے متعلق تفصیل سے کلام کیا گیا ہے، مثلاً اس کے واجب الوجود ہونے، اور واحد ہونے پر دلائل، پھر صفات ثبوتیہ اور صفات سلبیہ کے متعلق تفصیلات درج ہیں۔ قرونِ اولیٰ کے بعد ہی سے اللہ تعالیٰ کے جسم و جہت و مکان کے متعلق مختلف نظریات اور توجیہات منظر عام پر آئیں، مجسمہ، مشبہ اور محطہ جیسے فرقوں کی گمراہیوں کی گرم بازاری رہی، جس کا ردِ بلیغ ائمہ اعلام نے اسی دور میں کر دیا۔ مگر دورِ اخیر میں جب وہابیت کا آغاز ہوا انھوں نے سابقہ گمراہ فرقوں کے باقیات کو نیا روپ دے کر پیش کیا، بلکہ ان کے گمراہ کن استدلال کی کچھ اور ہی اونچی اڑان رہی، پھر ان کی بھرپور خبر لینے کو مشیت ایزدی نے مجددِ دین و ملت امام احمد رضا قدس سرہ کو پیدا فرمادیا، جنھوں نے اُن کے گمراہ کن نظریات اور تمام تر شبہات و خرافات کو دلائلِ قاہرہ کے ذریعہ منج و بن سے اکھاڑ پھینکا۔

ان گمراہیوں کا سبب یا تو صفات باری تعالیٰ کے سمندر میں اپنی عقلِ نارسا کے گھوڑے دوڑانا ہے، یا آیاتِ متشابہات میں غور و خوض کرنا ہے، دونوں ممنوع تھا، لہذا امام احمد رضا قدس سرہ نے عقیدہ صفاتِ الہی کے متعلق جو تجدیدی کارنامے انجام دیے ان کا آغاز ہم یہیں سے کرتے ہیں کہ آیاتِ متشابہات کے متعلق آپ کے کیا افادات ہیں۔

آیاتِ متشابہات کے متعلق اہل سنت کا عقیدہ

امام احمد رضا قدس سرہ باری تعالیٰ کے لیے جسم و مکان و جہت کے رد میں اپنی بے نظیر تصنیف ”قوارع القباز“ میں فرماتے ہیں:

اللہ تعالیٰ نے قرآن ہدایت فرمانے اور آزمانے کو نازل کیا، اور فرمایا اس سے بہتوں کو ہدایت دیتا ہے بہتروں کو گمراہ کرے، اس ہدایت و ضلالت کا منشا قرآنی آیات کا دو طرح کا ہونا ہے، یعنی محکمات جن کے معنی واضح ہیں، اور متشابہات جن کے معنی واضح نہیں، یا تو ظاہر لفظ سے کچھ سمجھ ہی نہیں آتا جیسے حروف مقطعات، یا جو سمجھ میں آتا ہے وہ اللہ تعالیٰ پر محال ہے جیسے: **الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوٰی**۔ پھر گمراہ لوگ بے علم اور سادہ لوح افراد کو بہکانے کے لیے آیاتِ متشابہات استعمال کرنے لگے، کہ ”دیکھو قرآن میں آیا ہے اللہ عرش پر بیٹھا ہے عرش پر ٹھہر گیا ہے“، اور آیاتِ محکمات کو بھلا دیے، قرآن عظیم میں تو ”استوا“ وارد ہے جس کا معنی ”چڑھنا بیٹھنا“ ضروری نہیں، اہل حق اور راہنمائی فی العلم جانتے ہیں کہ آیاتِ محکمات سے قطعاً ثابت ہے کہ اللہ تعالیٰ جسم و اعراض، جہت و مکان سے پاک ہے، چڑھنا بیٹھنا مراد ہو تو عرش جو مخلوق الہی ہے اس کی طرف اللہ کی حاجت نکلے گی اور وہ ہر حاجت سے پاک ہے، اٹھنا بیٹھنا، چڑھنا، اترنا اجسام کے کام ہیں اور وہ ہر مشابہتِ خلق سے پاک ہے، تو یقیناً ان لفظوں کے جو ظاہری معنی سمجھ میں آتے ہیں وہ مراد نہیں۔ پھر آخر کیا معنی لیں۔

آیاتِ متشابہات میں اہل حق کے دو مذاہب کا بیان

اس سلسلے میں اہل حق کے دو مذاہب ہیں۔

مسلک تفویض: اکثر حضرات کا مذہب یہ ہے کہ جب ظاہری معنی قطعاً مقصود نہیں اور تاویلی مفہوم متعین و محدود نہیں تو ہم اپنی طرف سے کیا کہیں، بہتر ہے کہ اس کا علم اللہ پر چھوڑ دیں، ہمیں ہمارے رب نے آیاتِ متشابہات کے پیچھے پڑنے سے منع فرمایا، اور تعین مراد میں غور و خوض سے منع فرمایا۔ ہم اسی قدر پر قناعت کریں جو

ہمارے رب نے فرمایا ”اَمْثَابِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا“۔ یہ مذہب جمہور ائمہ سلف کا ہے، اور یہی اسلم و ادلی ہے، اسے مسلک تفویض و تسلیم کہتے ہیں۔ ان ائمہ نے فرمایا: استواء معلوم ہے کہ اللہ کی صفت ہے، اس کی کیفیت مجہول ہے، اس پر ایمان واجب ہے اور اس کے متعلق سوال بدعت ہے۔

مسلک تاویل: دوسرے گروہ کا مذہب یہ ہے کہ جب اللہ تعالیٰ نے محکم متشابہ دو قسمیں فرما کر محکمات کو ام الکتاب کہا (القرآن ۳/۷۱) اور ظاہر ہے کہ ہر فرع اپنی اصل کی طرف پلٹتی ہے تو آیت کریمہ نے تاویل متشابہات کا طریقہ خود بتا دیا، کہ ان میں وہ احتمالات نکالو جس سے وہ اصل کے مطابق ہو جائیں، اور باطل و محال کو راہ نہ ملے، یہ ضرور ہے کہ اپنے نکالے ہوئے معنی پر یقین نہیں کر سکتے کہ اللہ تعالیٰ کی یہی مراد ہے، مگر جب یہ معنی محکمات کے خلاف نہیں اور عربی استعمال کے اعتبار سے بھی یہ معنی بن سکتے ہیں تو بیان کرنے میں کیا حرج ہے۔ اس کا فائدہ یہ ہوگا کہ بعض عوام الناس اتنی بات پر قناعت نہیں کر پاتے کہ ہم اس کے معنی میں کچھ نہیں کہہ سکتے، بلکہ جب روکا جائے گا تو خواہ مخواہ فکر کی حرص بڑھے گی پھر فتنے میں پڑنے کا اندیشہ ہوگا، اس لیے بہتر ہے کہ متشابہات کے معنی محکمات کے مطابق معنی کی طرف پھیر دیے جائیں کہ فتنہ و ضلال سے نجات پائیں، یہ مسلک علمائے متاخرین کا ہے، اسے مسلک تاویل کہتے ہیں۔ (ملخصاً سبحان السبوح فتاویٰ رضویہ مترجم ۱۲۲/۲۹ تا ۱۲۳)

متشابہات کو ظاہر پر محمول کرنے کا درست مفہوم

علامہ فضل رسول بدایونی صفات سلبیہ کے بیان میں ایک مقام پر لکھتے ہیں کہ آیات و احادیث متشابہات کو اللہ تعالیٰ کے حق میں ظاہر پر محمول کرنا محال ہے مثلاً استواء، اصبح، ید، قدم، یمن، نزول وغیرہ، سلف و خلف کا اتفاق ہے کہ اللہ تعالیٰ ان کے ظواہر سے منزہ ہے، یا تو اس معنی پر ایمان لائیں جو اللہ تعالیٰ کی مراد ہے، یا ان کی تاویل کریں۔

المعتقد کی عبارت یہ ہے:

و کذا يستحيل اجراء متشابهات الكتاب والسنة على
ظواهرها في حقه سبحانه كالامراء والاصبع واليد والقدم واليمنى
والنزول وغيرها والسلف والخلف متفقون على تنزيهه تعالى عن
ظواهرها اما بالايمان به على المعنى الذي اراد سبحانه او بتأويله.
(المعتقد المنقذ صفحة ٦٨)

اس پر اعلیٰ حضرت قدس سرہ نے تو ضیح فرمائی کہ یہاں متشابہات کو ظاہر پر محمول کرنے کے
دو معنی ہیں:

(۱) جو ظاہری مفہوم ہماری سمجھ میں آتا ہے، اور جس کی طرف ہمارا ذہن اپنی سمجھ کے اعتبار
سے تبادر کرتا ہے کہ ہاتھ اور انگلی کا مفہوم گوشت ہڈی طول و عرض و عمق کے ساتھ، اور اترنے کا
مطلب اوپر سے نیچے کی طرف حرکت، اور ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل ہونا یہ وہ ظاہری مفہوم
ہے جس کا اللہ تعالیٰ کے حق میں اہل سنت و جماعت کے متقدمین و متاخرین سب نے انکار
کیا ہے۔

(۲) ظاہر پر محمول کرنے کا دوسرا معنی یہ ہے کہ نص کو اس کے ظاہر پر باقی رکھنا یعنی تاویل
نہ کرنا، اس کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے لیے ایسا ہاتھ ماننا جو اس کے شایان شان ہو جیسا کہ
نص نے بیان کیا، اور ہاتھ کو قدرت کے معنی میں نہ لینا جیسا کہ اہل تاویل لیتے ہیں، اس ایمان
کے ساتھ کہ حق تعالیٰ کا دست اقدس جسمیت و ترکیب و مشابہت خلق سے پاک ہے اور ہماری
سمجھ سے ماوراء ہے۔ بلکہ وہ اس کی صفت قدیمہ ہے جس کا حقیقی معنی ہمیں معلوم نہیں، یہی مسلک
متقدمین کا ہے، اور یہی مختار و معتمد ہے، اور یہی مفہوم ہے ”جمع بین التثنیہ والتشبیہ“ کا کہ تنزیہ
حقیقہ ہے اور تشبیہ لفظاً، کہ جب اللہ تعالیٰ نے ”لیس کمثلہ شیء“ فرمایا تو معنی تنزیہ فرمادی،
پھر ”وہو السميع البصير“ فرمایا تو لفظاً تشبیہ بھی ہوئی، اور وہ یوں کہ اللہ تعالیٰ کی صفات اور
اس کے بندوں کی صفات میں سے کسی کے مابین نام کے علاوہ کوئی شرکت و اشتراک نہیں، واللہ
المثل الاعلیٰ۔ اور دور حاضر کے بعض مدعی علم جو یہ کہتے ہیں کہ ”ان نصوص کو ظاہر پر محمول کرنا پہلے

معنی کے اعتبار سے ہے اور ائمہ سلف اسی کے قائل ہیں "اللہ کی پناہ، واللہ یہ تو کھلی گمراہی ہے، ہم اس سے اللہ کے دامن رحمت میں پناہ چاہتے ہیں۔ (مترجماً ملخصاً المعتمد المستند صفحہ ۶۸، ۶۹) اعلیٰ حضرت کی عبارت یہ ہے:

أقول: يجب عليك هنا التنبه لدقيقة، وهو أن الاجراء على الظاهر قد يطلق ويراد به الظاهر المفهوم لنا المتبادر الى أذهاننا حسب ما نعهده فينا وفي أمثالنا من يد وأصبع من لحم وعظم ذواتي طول وعمق وتجزؤ وتركب، ونزول بحركة من فوق لتحت، وانتقال من حيز الى حيز، وهذا ما أجمع على نفيه أهل السنة والجماعة قديماً وحديثاً، وقد يطلق ويراد به ترك التاويل أي تجري النص على ظاهره ونؤمن بأن له تعالى يداً تليق به كما يعطيه النص ولانقول ان اليد بمعنى القدرة، كما يختاره أهل التاويل، ولكن نؤمن أن يده تعالى متعالية عن الجسمية والتركيب ومثابهة الخلق وعن أن يحيط بها عقل أو وهم، بل هي صفة من صفاته القديمة القائمة بذاته الكريمة، لاعلم لنا بمعناها، وهذا هو مسلك الأئمة المتقدمين، وهو المختار المعتمد الحق المبين، وهو معنى ما يقال من الجمع بين التنزيه والتشبيه، فالتنزيه حقيقة والتشبيه لفظاً، وذلك قوله تعالى: ليس كمثله شيء، فقد نزهه معنى، ثم قال: وهو السميع البصير، فشبهه لفظاً، وذلك أن لا اشتراك بين شيء من صفاته وصفات خلقه الا في الاسم، ولله المثل الأعلى. ولقد اشتدت وكبرت في عصرنا مزية بعض من يدعي البلوغ مبلغ الرجال، ويدعي في العوام من أهل الكمال فادعى "أن الاجراء على الظاهر بالمعنى الأول وهو الحق من

المقال وبه تقول أئمة السلف“ والعباد بالله ذي الجلال، فلا والله ما هو إلا ضلال أي ضلال، نستجير بذيل رحمة ربنا من المهاوي والمزال، والحمد لله المجير المتعال.

(المعتمد المستند صفحة ۲۸، ۲۹)

صفات کے متعلق عقیدہ حقہ تنزیہ مع تشبیہ بلا تشبیہ:

عرض کی گئی کہ تشبیہ صحیح ہے یا تنزیہ؟

ارشاد فرمایا: تشبیہ محض کفر ہے، اور تنزیہ محض گمراہی، اور تنزیہ مع تشبیہ بلا تشبیہ عقیدہ حقہ اہل سنت ہے۔

عرض کی گئی: تنزیہ مع تشبیہ بلا تشبیہ کا کیا مطلب ہے؟

ارشاد فرمایا: ”لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ“ یہ تنزیہ مع تشبیہ بلا تشبیہ ہے۔ تشبیہ محض تو یہ ہوئی کہ وہ ہماری ہی طرح ایک جسم من الاجسام ہے، اس کے کان آنکھ ہماری ہی طرح گوشت پوست سے مرکب ہیں، وہ انھیں سے دیکھتا سنتا ہے، اور یہ کفر ہے۔ تنزیہ محض یہ کہ دیکھنے سننے میں اس کو بندوں سے مشابہت ہوتی ہے لہذا اس سے بھی انکار کر دیا جائے کہ ہم نہیں کہہ سکتے کہ خدا دیکھتا سنتا ہے، یہ کچھ اور صفات ہیں جن کو دیکھنے سننے سے تعبیر کیا گیا ہے، یہ گمراہی ہے۔ اصل صحیح عقیدہ یہ ہے کہ ”لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ“ یہ تنزیہ ہوئی، کہ اس کی مثل کوئی شے نہیں، اور ”إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ“ تشبیہ ہوئی، اور جب سننے دیکھنے کو بیان کیا کہ اس کا دیکھنا آنکھ کا سننا کان کا محتاج نہیں، وہ بے آلات کے مستقار دیکھتا ہے یہ نفی تشبیہ ہے، کہ بندوں سے جو وہم مشابہت ہوتا اس کو مٹا دیا، تو ما حاصل وہی نکلا تنزیہ مع تشبیہ بلا تشبیہ۔

علم و کلام یقیناً اس کی صفات ہیں، یہ تشبیہ ہوئی، مگر اس کا علم دل و دماغ و عقل کا اور اس کا کلام زبان کا محتاج نہیں، یہ نفی تشبیہ، اور ”لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ“ ہر

ایک کے ساتھ مل کر حاصل وہی ہوا ”تزیہ مع تشبیہ بلا تشبیہ۔ حیات اس کی صفت ہے، اب اگر یہ کہا جائے کہ وہ زندہ ہے تو اس میں اسی طرح روح ہے، ہماری ہی طرح رگ و پے میں خون دوڑتا ہے، جیسا مشبہ ملاعنہ کہتے ہیں تو یہ کفر ہے، اور اگر اس سے انکار کر دیا جائے جیسے ملاحدہ باطنیہ بکا کرتے ہیں کہ وہ حی لاجی، نور لا نور ہے تو یہ کھلی ضلالت ہے۔ حق یہ ہے کہ وہ حی ہے خود زندہ ہے اور تمام عالم کی حیات اس سے وابستہ ہے، مگر نہ روح سے، کہ روح خود اس کی مخلوق ہے، نہ وہ گوشت و پوست و خون و استخوان سے مرکب ہے، نہ وہ جسم ہے۔ جسم و جسمانیات و زمان و جہت سے پاک ہے، یہ وہی تزیہ مع تشبیہ بلا تشبیہ ہے۔

(ملخصاً الملفوظ ۳۷۸/۴ مطبوعہ رضوی کتاب گھر دہلی)

”لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ“ کی رضوی تشریح:

باری تعالیٰ کی صفات سلبیہ کا جامع بیان آیت کریمہ ”لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ“ ہے، علمائے متکلمین صفات سلبیہ میں جو تفصیل کرتے ہیں وہ اسی آیت کریمہ کی تفسیر ہے، علامہ بدایونی نے المعتقد میں اسی آیت سے استدلال کرتے ہوئے فرمایا:

اللہ تعالیٰ کسی حادث کی طرح نہیں، نہ ذات میں نہ صفات میں نہ افعال میں۔ اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا: لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ، اور مثل سے مراد ذات الہی ہے، یعنی اس کی ذات کی طرح کوئی نہیں، یا مثل سے مراد صفت ہے، یعنی اس کی صفت کی طرح کوئی صفت نہیں، ایک قول یہ ہے کہ اس آیت کریمہ میں مبالغۃ فی النفی ہے، اور مثل سے مراد مثل مفروض، یعنی اس کے فرضی مثل جیسا کچھ نہیں تو اس جیسا کچھ کیسے ہو سکتا ہے، یا پھر کاف زائدہ ہے، یعنی اللہ کے ماسوا سب حادث ہے تو حادث اس واجب الوجود کے مماثل نہیں ہو سکتا۔

اس پر اعلیٰ حضرت المعتمد المستند میں فرماتے ہیں:

مجھے لگتا ہے کہ یہ آیت کریمہ دعویٰ مع دلیل ہے۔ کیوں کہ اللہ تعالیٰ واجب الوجود ہے تو اس کا انتفا محال ہے، اگر اس کا کوئی مثل ہوتا تو بدایۃ اللہ تعالیٰ اس مثل کا مثل یعنی اس کی طرح

ہوتا، لیکن اس کے مثل کی کوئی مثل نہیں تو لازم کہ خود اس کی کوئی مثل نہ ہو، ورنہ انتقائے واجب لازم آتا، جو کہ محال ہے۔ بالفاظِ دیگر اللہ عزوجل کی صفات میں کچھ وہ ہیں کہ عقل جن کا دو میں اشتراک قبول نہیں کرتی، تو اگر اللہ سبحانہ کا کوئی مثل ہوتا تو وہ بھی ایسی صفات سے متصف ہوتا اور مثلیت سے بے نیاز ہو جاتا، اور مثل کا مثلیت سے بے نیاز ہونا صراحتاً باطل ہے، تو لازم کہ اللہ تعالیٰ کا بالکل کوئی مثل نہ ہو۔ اس تشریح کے مطابق نہ تو کوئی حرف زائد ہے اور نہ ہی کسی تاویل کی حاجت۔ واللہ اعلم بمراد التنزیل۔

اعلیٰ حضرت کی عبارت یوں ہے:

وانا أقول : يظهر لي والله سبحانه وتعالى أعلم، أن الكريمة كأنها دعوى مع بينة وذلك أنه سبحانه واجب الوجود فهو مستحيل الانتفاء ولو كان له مثل لكان هو مثل مثله بالضرورة، لكنه لا مثل لمثله، فوجب أن لا يكون له مثل، والا لزم انتفاء الواجب، وهو محال، وبعبارة أخرى في صفات الاله عزوجل ما لا يقبل العقل اشتراكه بين اثنين، فلو كان له سبحانه مثل لا تصف بهن فتعالى عن المثلية، وتعالى المثلية باطل صريحاً، فلزم أن لا يكون له تعالى مثل أصلاً، فعلى هذا لا زيادة ولا تاويل. والله أعلم بمراد التنزيل. (المعتمد والمستند صفحة ۲۳)

استواء علی العرش میں چار تاویلات:

آیات متشابہات میں علمائے متاخرین چار تاویلات کرتے ہیں:

(۱) استواء بمعنی قبر و غلبہ ہے، یعنی عرش سب مخلوقات سے اوپر ہے اس لیے اس پر اللہ تعالیٰ

کے قبر و غلبہ کا ذکر فرمایا۔

(۲) استواء بمعنی علو ملکیت و خلق سلطان ہے، یہ دونوں معنی امام بیہقی نے کتاب الاسماء

والصفات میں ذکر کیے۔

(۳) استواء بمعنی قصد و ارادہ۔ یعنی عرش کو پیدا کرنے کا ارادہ فرمایا، یہ تاویل امام ابو الحسن اشعری نے کی ہے۔

(۴) استواء بمعنی فراغ و تمامی کار، یعنی سلسلہ خلق کو عرش پر تمام فرمایا، یہ تاویل امام ابن حجر عسقلانی نے ابن بطلال سے نقل کی، یہ کلام امام ابو طاهر قزوینی کا ہے۔
(ملخصاً فتاویٰ رضویہ مترجم ۲۹/۱۲ تا ۱۲۶)

مکان و جہت سے باری تعالیٰ کی تنزیہ کا بیان

رسالہ ”تواریع القہار علی الجسمۃ الفجاریۃ“ اللہ تعالیٰ کے جسم و جہت و مکان سے تنزیہ پر امام احمد رضا قدس سرہ کی بے مثال تصنیف ہے، اس میں مکان و جہت سے تنزیہ الہی پر دلائل و براہین کی فراوانی کے ساتھ آپ کا طرز استدلال اس قدر معقول اور مسکت ہے کہ مخالف و معاند یا تو قائل ہو جائے یا خاموشی کے سوا اسے کوئی چارہ نہ رہے۔ ذیل میں اسی رسالے سے اخذ کر کے موضوع کے مطابق ہم چند ابحاث ذکر کرتے ہیں۔

مصنف نے اس کی ابتدا میں ”تنزیہ الہی“ کے متعلق پندرہ عقیدے درج فرمائے جو یہ ہیں:

اللہ تعالیٰ کی تنزیہ میں اہل سنت و جماعت کے عقیدے:

(۱) اللہ تعالیٰ ہر عیب و نقصان سے پاک ہے۔

(۲) سب اس کے محتاج ہیں وہ کسی چیز کی طرف کسی طرح کسی بات میں اصلاً

احتیاج نہیں رکھتا۔

(۳) مخلوق کی مشابہت سے منزہ ہے۔

(۴) اس میں تغیر نہیں آسکتا، ازل میں جیسا تھا ویسا ہی اب ہے اور ویسا ہی ہمیشہ

ہمیشہ رہے گا، یہ کبھی نہیں ہو سکتا کہ پہلے ایک طور پر ہو پھر بدل کر اور حالت پر ہو جائے۔

(۵) وہ جسم نہیں، جسم والی کسی چیز کو اس سے لگاؤ نہیں۔

(۶) اسے مقدار عارض نہیں کہ اتنا یا اتنا کہہ سکیں، لہذا یا چوڑا یا ڈلدار یا موٹا یا پتلا یا بہت یا تھوڑا یا گنتی یا تول میں بڑا یا چھوٹا یا بھاری یا ہلکا نہیں۔

(۷) وہ شکل سے منزہ ہے، پھیلا یا سمٹا، گول یا لمبا، ٹکوتا یا چوکھوٹا، سیدھا یا ترچھا یا اور کسی صورت کا نہیں۔

(۸) حد و طرف و نہایت سے پاک ہے، اور اس معنی پر نامحدود بھی نہیں کہ بے نہایت پھیلا ہوا ہو، بلکہ یہ معنی کہ وہ مقدار وغیرہ تمام اعراض سے منزہ ہے، غرض نامحدود کہنا نفی حد کے لیے ہے، نہ کہ اثبات مقدار بے نہایت کے لیے۔

(۹) وہ کسی چیز سے بنا نہیں۔

(۱۰) اس میں اجزا یا حصہ فرض نہیں کر سکتے۔

(۱۱) جہت اور طرف سے پاک ہے، جس طرح اسے دہنے بائیں یا نیچے نہیں کہہ سکتے یوں ہی جہت کے معنی پر آگے پیچھے یا اوپر بھی ہرگز نہیں۔

(۱۲) وہ کسی مخلوق سے مل نہیں سکتا کہ اس سے لگا ہوا ہو۔

(۱۳) کسی مخلوق سے جدا نہیں کہ اُس میں اور مخلوق میں مسافت کا فاصلہ ہو۔

(۱۴) اُس کے لیے مکان اور جگہ نہیں۔

(۱۵) اٹھنے بیٹھنے، اترنے، چڑھنے، ٹھہرنے وغیرہ تمام عوارض جسم و جسمانیات

سے منزہ ہے۔

محل تفصیل میں عقائد تنزیہ بے شمار ہیں، یہ پندرہ کہ بقدر حاجت یہاں مذکور ہوئے اور ان کے سوا ان جملہ مسائل کی اصل یہی تین عقیدے ہیں جو پہلے مذکور ہوئے، اور ان میں بھی اصل الاصول عقیدہ اولیٰ ہے کہ تمام مطالب تنزیہ کا حاصل و خلاصہ ہے۔ ان کی دلیل قرآن عظیم کی وہ سب آیات ہیں جن میں باری عزوجل کی تسبیح و تقدیس و پاکی و بے نیازی و بے مثلی و بے نظیری ارشاد ہوئی۔

(فتاویٰ رضویہ مترجم ۲۹/۱۱۹ تا ۱۲۱)

صفات متشابہات میں افراط و تفریط اور مذہب اہل سنت

صفات متشابہات کے باب میں اہل سنت کا عقیدہ تو معلوم ہو گیا کہ ان میں ہمارا حصہ بس اس قدر ہے کہ اللہ تعالیٰ کی جو کچھ مراد ہے ہم اس پر ایمان لائے۔ ظاہر لفظ سے جو معنی ہماری سمجھ میں آتے ہیں اُن سے اللہ تعالیٰ یقیناً پاک ہے، اور مراد الہی پر ہمیں اطلاع نہیں، لہذا ہم ان کے معنی کچھ نہیں کہہ سکتے، یا بطور تاویل کچھ کہیں بھی تو وہی کہیں گے جو ہمارے رب کی شانِ قدوسی کے لائق اور آیات محکمات کے مطابق ہو۔ اہل سنت کو اللہ تعالیٰ نے صراطِ مستقیم عطا فرمائی ہے جو ہمیشہ درمیانی راہ ہوتی ہے اس کے دونوں پہلوؤں پر افراط و تفریط ہیں، جیسے رافضی مابسی، یا خارجی مرجی، یا باطنی ظاہری، اسی طرح یہاں بھی دو فرقہ باطلہ نکلے، معطلہ و مشبہ، معطلہ جنہیں جہمیہ بھی کہتے ہیں صفات متشابہات سے یکسر منکر ہو گئے، یہاں تک کہ ان کا پہلا پیشوا جعد بن درہم مردود کہتا کہ نہ اللہ تعالیٰ نے ابراہیم علیہ الصلوٰۃ والسلام کو اپنا خلیل بنایا نہ موسیٰ علیہ الصلوٰۃ والسلام سے کلام فرمایا، یہ گمراہ لوگ اپنے افراط کے باعث ”آمَنَّا بِهِ كُلُّ مَنْ عِنْدَ رَبَّنَا“ سے بے بہرہ ہیں۔ ان کے مقابل تفریط پر مشبہ آئے جنہیں حشویہ و مجسمہ کہا جاتا ہے، ان خبیثوں نے صاف صاف مان لیا کہ ہاں اللہ تعالیٰ کے لیے مکان ہے جسم ہے جہات ہے، اور جب یہ سب کچھ ہے تو پھر چڑھنا اترنا اٹھنا بیٹھنا چلنا ٹھہرنا سب آپ ہی ثابت ہے، یہ مردود وہی ہوئے جنہیں قرآن عظیم نے ”فی قلوبہم زلیغ“ فرمایا اور گمراہ فتنہ پرداز بتایا۔

مکان و جہت کے متعلق دورِ حاضر کے وہابیہ کا عقیدہ

وہابیہ نے مختلف بد مذہبوں سے کچھ کچھ عقائدِ ضلالت لے کر اپنے عقائد کا مجموعہ تیار کیا، ان کے پیشوا نے ”ایضاح الحق“ میں لکھا کہ ”اللہ تعالیٰ کو مکان و جہت سے پاک جاننا بدعت و ضلالت ہے۔“ جس کے رد میں ”کو کہہ شہابیہ“ نے تحفہ اثنا عشریہ کی یہ تحریر پیش کی تھی کہ اہل سنت و جماعت کے عقیدے میں ”اللہ تعالیٰ کے لیے مکان نہیں، نہ اس کے لیے فوق یا تحت کوئی جہت ہو سکتی ہے۔“

اس کے رد میں سہوانی نے یہاں تک لکھ ڈالا:

”الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى“ اللہ تعالیٰ عرش پر بیٹھایا چڑھایا ٹھہرا، ان تین معنی کے سوا اس آیت میں جو کوئی اور معنی کہے گا وہ بدعتی ہے، اور محیط: ہونا باری تعالیٰ کا ہر چیز پر فقط از روئے علم ہے۔ اور احادیث صریحہ صحیحہ سے عرش کا مکان الہی ہونا ثابت ہے۔

یہ تحریر چھ وجوہ سے گمراہیوں کا مجموعہ نکلی، اعلیٰ حضرت نے ”تپانچہ“ کے عنوان سے ان سب کا چھ الگ الگ فصلوں میں مفصل رد فرمایا۔ اور ان کے استدلال پر ”ضرب“ کے عنوان سے ۲۵۰ وجوہ سے رد و ایراد کیا۔ جن میں ہم چند کا خلاصہ پیش کرتے ہیں۔

”استوی علی العرش“ کا معنی بیٹھنے، چڑھنے، ٹھہرنے کے سوا جو کوئی اور معنی کرے وہ بدعتی ہو، اس بنا پر تو جمہور ائمہ مفسرین و محدثین و متکلمین سب بدعتی ہوئے جاتے ہیں، کہ ان تمام نے استوا کے معنی یہ نہیں کیے، بلکہ ان حضرات نے ان تینوں (بیٹھنے، چڑھنے، ٹھہرنے) کی جڑ کاٹ دی۔

اللہ تعالیٰ ہر شے کو محیط ہے:

اللہ تعالیٰ صرف علم سے نہیں بلکہ متعدد صفات سے ہر شے کو محیط ہے:

اللہ تعالیٰ کی بصر بھی محیط ہے، قال تعالیٰ: **إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ بِصِيرٌ** (۱۹/۶۷)

اللہ تعالیٰ کی قدرت بھی محیط ہے، قال تعالیٰ: **إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ** (۲۰/۲)

اللہ تعالیٰ کی خالقیت بھی محیط ہے، قال تعالیٰ: **خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاَعْبُدُوهُ** (۱۰۲/۶)

اللہ تعالیٰ کی مالکیت بھی محیط ہے، قال تعالیٰ: **بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ**، (۸۳/۳۶)

اس وہابی نے فقط از روئے علم کہہ کر ان تمام صفات الہیہ کے احاطہ سے انکار کر دیا۔ بالجملہ اگر مذہب متقدمین لیجیے تو ہم ایمان لائے کہ ہمارے مولیٰ تعالیٰ کا علم محیط ہے، اور مسلک متاخرین لیجیے تو اللہ تعالیٰ جس طرح از روئے علم محیط ہے یوں ہی از روئے قدرت و مسح و بصر و ملک و خلق و غیر ذلک محیط ہے۔

باری تعالیٰ کے لیے مکان ماننے پر استحالے اور اس سے تنزیہ کے دلائل:

ضرب ۷۵ میں حدیث پاک ”لو دلیتم احدکم بحبل الى الارض السابعة

لہبط علی اللہ تبارک وتعالیٰ لم قرأ هو الاول والاخر والظاهر والباطن“ کا حوالہ دے کر فرماتے ہیں:

اقول: یعنی اگر عرش اُس کا مکان ہوتا تو جو ساتویں زمین تک پہنچا وہ اس سے کمال بعد پر ہو جاتا، نہ کہ وہاں اللہ ہی تک پہنچتا، اور مکانی چیز کا ایک آن میں دو مختلف مکان میں موجود ہونا محال، اور یہ اس سے بھی شنیع تر ہے کہ عرش تا فرش تمام مکانات بالا و زیریں دفعۃً اس سے بھرے ہوئے مانو، تجزی وغیرہ صدمہ استحالے لازم آنے کے علاوہ معاذ اللہ تعالیٰ کو اسفل و ادنیٰ کہنا بھی صحیح ہوگا، لاجرم یقیناً ایمان لانا پڑے گا کہ عرش و فرش کچھ اُس کا مکان نہیں، نہ وہ عرش میں ہے نہ ماتحت الثریٰ میں، نہ کسی جگہ میں، ہاں اس کا علم و قدرت و سمع و بصر و ملک ہر جگہ ہے۔
ضرب ۷۶ میں حدیث شریف ”انت الظاهر فلیس فوقک شیء و انت الباطن فلیس دونک شیء“ کی تشریح میں فرماتے ہیں:

اقول: حاصل دلیل یہ کہ اللہ عز و جل کا تمام امکانہ زیر و بالا کو بھرے ہونا تو بدیہۃً محال ہے، ورنہ وہی استحالے لازم آئیں گے، اب اگر مکان بالا میں ہوگا تو اشیا اس کے نیچے ہوں گی، اور مکان زیریں میں ہوگا تو اشیا اس سے اوپر ہوں گی، اور وسط میں ہوگا تو اوپر نیچے دونوں ہوں گی، حالانکہ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم فرماتے ہیں: نہ اس سے اوپر کچھ ہے نہ نیچے کچھ، تو واجب ہوا کہ مولیٰ تعالیٰ مکان سے پاک ہو۔

ضرب ۷۷: عرش فرش جس جگہ کو معاذ اللہ مکان الہی کہو اللہ تعالیٰ ازل سے اس میں متمکن تھا یا اب متمکن ہوا؟ پہلی تقدیر پر وہ مکان بھی ازلی ٹھہرا، اور کسی مخلوق کو ازلی ماننا باجماع مسلمین کفر ہے۔ دوسری تقدیر پر اللہ عز و جل میں تغیر آیا، اور یہ خلاف شان الوہیت ہے۔

ضرب ۷۸: اقول: مکان خواہ بعد مہوم ہو یا مجرد یا سطح حاوی، مکین کو اس کا محیط ہونا لازم، محیط یا مماس بعض شے، مکان بعض یا بعض مکان ہے، نہ مکان شے، (یعنی مکان کیا ہے؟ اس کی تعریف میں مختلف کلمات منقول ہیں: مکان یا تو فراغ متوہم کا نام ہے یا بعد مجرد کا یا جسم حاوی کی سطح باطن جو جسم محوی کی سطح ظاہر سے مماس ہو، ان میں جو تعریف لیں مکان کے لیے

ضروری ہے کہ مکین کو محیط ہو، اب اگر کسی شے کا مکان اس کو محیط نہ ہو بلکہ اس کے بعض حصہ کو محیط یا مماس ہو تو وہ اس شے کا مکان نہ ہوا، بلکہ اس کے بعض کا مکان ہوا، یا مکان کا بعض ہوا۔ (مثلاً ٹوپی کو نہیں کہہ سکتے کہ پہننے والے کا مکان (ہے)، تم جو تپا پہنے ہو تو یہ نہ کہیں گے کہ تمہارا مکان جوتے میں ہے، تو عرش اگر معاذ اللہ مکان الہی ہو لازم کہ اللہ عزوجل کو محیط ہو، یہ محال ہے۔ اللہ تعالیٰ ہر شے کو محیط ہے وہ احاطہ جو اس کی شان کے لائق ہے، اس کا غیر اسے محیط نہیں ہو سکتا۔

ضرب ۸۲:- اقول: جب تیرے نزدیک تیرا معبود مکانی ہو تو دو حال سے خالی نہیں، جزء الاستحزائی کے برابر ہو گا یا اس سے بڑا، اول باطل ہے، کہ اس تقدیر پر تیرا معبود ہر ہر چھوٹی چیز سے چھوٹا ہوا، نیز اس صورت میں صدہا آیات و احادیث 'عین وید وجہ و ساق' وغیرہا کا انکار ہو گا، کہ جب مشابہات ظاہر پر محمول ٹھہریں تو یہاں بھی ظاہری معانی لینے واجب ہوں گے، اور جزء الذی الاستحزائی کے لیے آنکھ، ہاتھ، چہرہ، پاؤں ممکن نہیں۔ ثانی بھی باطل ہے کہ اس تقدیر پر تیرے معبود کے ٹکڑے ہو سکیں گے، اس میں حصے فرض کر سکیں گے، اور معبود حق عز جلالہ اس سے پاک ہے۔

ضرب ۸۳:- اقول: جو کسی چیز پر بیٹھا ہو اس کی تین ہی صورتیں ممکن ہیں، یا تو وہ بیٹھک اس کے برابر ہے، یا اس سے بڑی ہے کہ وہ بیٹھا ہے اور جگہ خالی باقی ہے، یا چھوٹی ہے کہ وہ پورا اس بیٹھک پر نہ آیا، کچھ حصہ باہر ہے۔ اللہ عزوجل میں یہ تینوں صورتیں محال ہیں۔ وہ عرش کے برابر ہو تو جتنے حصے عرش میں ہو سکتے ہیں اُس میں بھی ہو سکیں گے، اور چھوٹا ہو تو اُسے خدا کہنے سے عرش کو خدا کہنا اولیٰ ہے کہ وہ خدا سے بھی بڑا ہے، اور بڑا ہو تو بالفعل حصے متعین ہو گئے کہ خدا کا ایک حصہ عرش سے ملا ہے اور ایک حصہ باہر ہے۔

ضرب ۸۵:- اقول: یہ تو ضرور ہے کہ خدا جب عرش پر بیٹھے تو عرش سے بڑا ہو، ورنہ خدا اور مخلوق برابر ہو جائیں گے، یا مخلوق اس سے بڑی ٹھہرے گی، اور جب وہ بیٹھنے والا اپنی بیٹھک سے بڑا ہے تو قطعاً اس پر پورا نہیں آ سکتا، جتنا بڑا ہے اتنا حصہ باہر رہے گا، تو اس میں دو حصے ہوئے، ایک عرش سے لگا اور ایک الگ۔ اب سوال یہ ہو گا کہ یہ دونوں حصے خدا ہیں یا جتنا عرش

سے لگا ہے وہی خدا ہے؟ باہر والا خدائی سے جدا ہے؟ یا اس کا عکس؟ یا ان میں کوئی خدا نہیں؟ بلکہ دونوں کا مجموعہ خدا ہے؟ پہلی تقدیر پر دو خدا لازم آئیں گے، دوسری پر خدا و عرش برابر ہو گئے کہ خدا تو اتنے ہی کا نام رہا جو عرش سے ملا ہوا ہے، تیسری تقدیر پر خدا عرش پر نہ بیٹھا، کہ جو خدا ہے وہ الگ ہے اور جو لگا ہے وہ خدا نہیں، چوتھی پر عرش خدا کا مکان نہ ہوا، کہ وہ اگر مکان ہے تو اتنے ٹکڑے کا جو اس سے ملا ہے، اور وہ خدا نہیں۔

ضرب ۸۸:- اقول: جہات فوق و تحت دو مفہوم اضافی ہیں، ایک کا وجود بے دوسرے کے محال، ہر بچہ جانتا ہے کہ کسی چیز کو اوپر نہیں کہہ سکتے جب تک دوسری چیز نیچی نہ ہو، اور ازل میں اللہ عز و جل کے سوا کچھ نہ تھا، صحیح بخاری شریف میں حضرت عمران بن حصین رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے ہے رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم فرماتے ہیں:

كَانَ اللَّهُ تَعَالَى وَلَمْ يَكُنْ شَيْءٌ غَيْرُهُ۔ اللہ تعالیٰ تھا اور اس کے سوا کچھ نہ تھا۔
توازل میں اللہ عز و جل کا فوق یا تحت ہونا محال، اور جب ازل میں محال تھا تو ہمیشہ محال رہے گا، ورنہ اللہ عز و جل کے ساتھ حوادث کا قیام لازم آئے گا اور یہ محال ہے۔
ضرب ۹۰:- عرش زمین سے نہایت دوری پر ہے، اور اللہ تعالیٰ بندے سے نہایت قرب میں۔

قال اللہ تعالیٰ: نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ، ہم تمہاری شہ رگ سے زیادہ قریب ہیں۔

قال اللہ تعالیٰ: إِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ، جب تجھ سے میرے متعلق میرے بندے سوال کریں تو میں قریب ہوں۔

تو اگر عرش پر اللہ عز و جل کا مکان ہوتا اللہ تعالیٰ ہر دور تر سے ہم سے زیادہ دور ہوتا، اور وہ بھس قرآن باطل ہے۔

اللہ تعالیٰ کے لیے جہت ماننے پر امام احمد رضا کے امیرادات:

ضرب ۹۲:- اقول: اگر تیرے معبود کے لیے مکان ہے تو مکان و مکانی کے لیے جہت سے

چارہ نہیں، اب دو حال سے خالی نہیں: یا تو آفتاب کی طرح ایک ہی طرف ہوگا؟ یا آسمان کی طرح ہر جہت سے محیط؟ پہلی شق کئی وجہوں سے باطل ہے۔

اولاً: قرآن کے اس ارشاد کے خلاف ہے ”وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطًا“ اللہ تعالیٰ ہر شے کو محیط ہے (قرآن ۱۲۶/۴)

ثانیاً: اس ارشاد الہی کے خلاف ہے ”إِنَّمَا تَوَلَّوْا لِقَمِّ وَجْهِ اللَّهِ“ تم جدھر پھرتو وہاں اللہ کی ذات ہے۔ (سورہ بقرہ ۱۱۵)

ثالثاً: زمین گول ہے اور ہر طرف آبادی ہے اور بحمد اللہ ہر جگہ اسلام پہنچا ہوا ہے، اور پوری دنیا میں مسلمان اللہ تعالیٰ کی عبادت کرتے ہیں، حدیث شریف میں ہے کہ جب نماز پڑھے تو سامنے نہ تھو کے کہ اللہ تعالیٰ اس کے منہ کے سامنے ہے (بخاری کتاب الاذان)۔ اگر اللہ تعالیٰ ایک ہی طرف ہے تو ہر حصہ زمین پر نماز پڑھنے والے کے سامنے کیوں کر ہو سکتا ہے؟۔

رابعاً: گمراہوں کے پیشوا ابن تیمیہ وغیرہ نے اللہ تعالیٰ کے جہت بالا میں ہونے پر یہ دلیل پیش کی کہ دنیا بھر کے مسلمان دعا کے لیے اپنا ہاتھ سروں کی طرف اٹھاتے ہیں، یہ دلیل جس کو ائمہ کرام نے رد کر دیا اگر ثابت کرے گی تو اللہ عز و جل کا سب طرف سے محیط ہونا، کہ ایک طرف ہوتا تو وہیں کے مسلمان سر کی طرف ہاتھ اٹھاتے جہاں وہ سروں کے مقابل ہے، باقی اطراف کے مسلمان سروں کی طرف کیونکر اٹھاتے، بلکہ سمت مقابل کے رہنے والوں پر لازم ہوتا کہ اپنے پاؤں کی طرف ہاتھ بڑھائیں، کہ ان مجسمہ کا معبودان کے پاؤں کی طرف ہے، حاصل یہ کہ یہ شق ہر طرح باطل ہے۔

دوسری شق کہ وہ ہر جہت سے محیط ہو، اس پر یہ احاطہ عرش کے اندر اندر ہر گز نہ ہوگا، ورنہ استوا باطل ہو جائے گا، ان کا معبود عرش کے اوپر نہ ہوگا، نیچے قرار پائے گا، لاجرم عرش کے باہر سے احاطہ کرے گا، اب عرش ان کے معبود کے پیٹ میں ہوگا، تو عرش اس کا مکان کیوں کر ہو سکتا ہے؟ بلکہ وہ عرش کا مکان ٹھہرا، اور اب عرش پر بیٹھنا بھی باطل ہو گیا، کہ جو چیز اپنے اندر ہو ”اس پر بیٹھنا“ نہیں کہہ سکتے، کیا تمہیں کہیں گے کہ تم اپنے دل یا جگر یا طحال پر بیٹھے ہوئے ہو؟

گمراہو! حجۃ اللہ یوں قائم ہوتی ہے۔

ضرب ۹۳:- اقول: شرع مطہر نے تمام جہان کے مسلمانوں کو نماز میں قبلہ کی طرف منہ کرنے کا حکم فرمایا، یہی حکم دلیل قطعی ہے کہ اللہ عز و جل جہت و مکان سے پاک ہے۔ اگر اس کے لیے ”طرف و جہت“ ہوتی تو محض باطل و مبہل ہوتا کہ اصل معبود کی طرف منہ کر کے اس کی خدمت میں کھڑا ہونا چھوڑ کر ایک اور مکان کی طرف سجدہ کرنے لگیں، حالانکہ معبود دوسرے مکان میں ہے۔ بادشاہ کا مجرائی اگر بادشاہ کو چھوڑ کر دیوان خانہ کی کسی دیوار کی طرف منہ کر کے آداب مجرا بجالائے اور دیوار ہی کے سامنے ہاتھ باندھے کھڑا رہے تو بے ادب مسخرہ کہلائے گا یا مجنون پاگل، ہاں اگر معبود سب طرف سے زمین کو گھیرے ہوتا تو البتہ جہت قبلہ مقرر کرنے کی وجہ ہوتی، کہ جب وہ ہر سمت سے محیط ہے تو اس کی طرف منہ تو ہر حال میں ہوگا ہی، ادب کے طور پر ایک سمت خاص بنادی گئی، مگر معبود ایسے گھیرے سے پاک ہے، کہ یہ صورت دوہی طور پر متصور ہے: ایک یہ کہ عرش یا فرش سب جگہیں اس سے بھری ہوں جیسے ہر خلا میں ہوا بھری ہے، دوسرے یہ کہ وہ عرش سے باہر باہر افلاک کی طرح محیط عالم ہو اور بیچ میں خلا، جس میں عرش و کرسی آسمان و زمین و مخلوقات واقع ہیں، اور دونوں صورتیں محال ہیں، کچھلی اس لیے کہ اب وہ صدمہ نہ رہے گا۔ صدمہ جس کے لیے جوف نہ ہو، اور اس کا جوف تو اتنا بڑا ہوا۔ مع ہذا جب خالق عالم آسمان کی شکل پر ہوا تو تمھیں کیا معلوم کہ وہ یہی آسمان اعلیٰ ہو جسے فلک اطلس و فلک الافلاک کہتے ہیں، جب تشبیہ ٹھہری تو اس کے استحالے پر کیا دلیل ہو سکتی ہے؟ اور پہلی صورت اس سے بھی شنیع تر و بدیہی البطلان ہے، کہ جب مجسمہ گمراہوں کا وہی معبود عرش تا فرش ہر مکان و بھرے ہوئے ہے تو معاذ اللہ ہر گندی جگہ، مردوں کے پیٹ اور عورتوں کے رحم میں بھی ہوگا، راو چنے والے اُسی پر پاؤں اور جوتا رکھ کر چلیں گے، مع ہذا اس تشدیر پر تمھیں کیا معلوم کہ وہ یہی ہوا ہو جو ہر جگہ بھری ہے۔ جب احاطہ جسمانیہ ہر طرح باطل ہوا تو بالضرورت ایک ہی کنارے کو ہوگا، اور شک نہیں کہ کرۂ زمین کے ہر سمت رہنے والے جب نمازوں میں کعبے و منہ کریں گے تو سب کا منہ اس ایک ہی کنارے کی طرف نہ ہوگا جس میں تم نے خدا کو فرض کیا ہے، بلکہ ایک کا منہ ہے تو

دوسرے کی پیٹھ ہوگی، تیسرے کا بازو، ایک کا سر ہوگا تو دوسرے کے پاؤں۔ یہ شریعت مطہرہ کو سخت عیب لگانا ہوا۔ لاجرم ایمان لانا فرض ہے کہ وہ غئی بے نیاز مکان و جہت و جملہ اعراض سے پاک ہے، واللہ الحمد۔

ضرب ۹۴:۔ اقول: حدیث شریف میں ہے:

يَنْزِلُ رَبُّنَا كُلَّ لَيْلَةٍ إِلَى سَمَاءِ الدُّنْيَا حِينَ يَبْقَى ثَلَاثُ اللَّيْلِ الْآخِرِ لِيَقُولَ مَنْ يَدْعُونِي فَأَسْتَجِيبَ لَهُ۔ ہمارا رب عز و جل ہر رات تہائی رات رہے اس آسمان زمیں تک نزول کرتا اور ارشاد فرماتا ہے: ہے کوئی دعا کرنے والا کہ میں اس کی دعا قبول کروں۔

فن بیت میں تو اتر سے ثابت ہے کہ آسمان وزمین دونوں گول ہیں، آفتاب ہر آن طلوع و غروب میں ہے، جب ایک موضع میں طلوع کرتا ہے تو دوسرے میں غروب کرتا ہے، آٹھ پہر یہی حالت رہتی ہے تو دن اور رات کا ہر حصہ بھی یوں ہی آٹھ پہر باختلاف مواضع موجود رہے گا، اس وقت یہاں تہائی رات رہی تو ایک لحظہ کے بعد دوسری جگہ تہائی رہے گی، جو پہلی جگہ سے ایک مقدار خفیف پر مغرب کو ہٹی ہوگی، ایک لحظہ بعد تیسری جگہ تہائی رہے گی، علیٰ ہذا القیاس، تو واجب ہے کہ مجسمہ کا معبود ہمیشہ ہر وقت آٹھوں پہر بارہوں مہینے اسی نیچے کے آسمان پر رہتا ہو، جب ہر وقت اسی آسمان پر رہتا ہو تو عرش پر بیٹھنے کا کون سا وقت آئے گا، اور آسمان پر اترنے کے کیا معنی ہوں گے؟ (ملخص رسالہ قواعد القبار فتاویٰ رضویہ مترجم ۲۹/۱۵۳ تا ۱۶۱)

حجم و جہت و مکان کی حامل نصوص کی توجیہ

مخالف نے اللہ تعالیٰ کے لیے مکان ثابت کرنے پر یوں استدلال کیا:

”احادیث صحیحہ صحیحہ سے عرش کا مکان الہی ہونا ثابت ہے چنانچہ بخاری کی

معراج کی حدیث میں فرمایا: ”وہو لی مکانہ“ اور مسند احمد میں ہے: ”وعزتی

وجلالی وارتفاع مکانی“ (بحوالہ فتاویٰ رضویہ مترجم ۲۹/۱۴۰)

اس کے جواب میں اعلیٰ حضرت نے ضرب ۹۵ سے ضرب ۱۰۷ تک ان نصوص کی تاویل

و توجیہ اور تحقیق حق فرمائی، جس کا خلاصہ یہ ہے:

حدیث معراج میں ”فقال وهو مكانه يا رب خفف عنا فان امتي لا تستطيع هذا“ میں ”مكانه“ کی ضمیر اللہ تعالیٰ کے لیے نہیں، بلکہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے ہے، یعنی ان کے مکان ترقی کا ذکر ہے، کہ اسی مکان پر پہنچ کر اپنے رب سے عرش کی: الہی ہم سے تخفیف فرمادے کہ میری امت سے اتنی نہ ہو سکیں گی۔ نیز اس روایت کی صراحت و صحت کی جہاں تک بات ہے، امام بیہقی نے کتاب الاسماء والصفات میں اس روایت کی سند و متن پر بھی کلام نقل کیا، پھر امام ابو سلیمان خطابی سے نقل کیا:

وفي الحديث لفظة أخرى تفرد بها شريك أيضاً لم يذكرها غيره، وهي قوله فقال وهو مكانه، والمكان لا يضاف الى الله تعالى سبحانه انما هو مكان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ومقامه الاول الذي أقيم فيه۔ نیز اس روایت کی سند اور متن پر متعدد وجوہ سے کلام کیا۔

اور دوسری حدیث میں ”وعزتي وجلالي“ کے ساتھ ”وارتفاع مكاني“ کا ذکر صرف امام بیہقی کی کتاب الاسماء والصفات کی ایک روایت میں ہے، وہ بھی ابن لہیعہ کی سند سے، جو جمہور علمائے جرح و تعدیل کے نزدیک متکلم فیہ راوی ہیں، نیز دیگر روایۃ کے سبب بھی حدیث ضعیف ہے، اور ضعیف روایت احکام کے متعلق قبول نہیں تو صفات الہی کے بارے میں کیسے مقبول ہوگی، چنانچہ امام بیہقی نے اسی کتاب الاسماء والصفات میں فرمایا:

ترك أهل النظر أصحابنا الاحتجاج باخبار الآحاد في صفات الله تعالى اذا لم يكن لما انفرد منها أصل في الكتاب او الاجماع واشتغلوا بتاويله۔
یعنی ہمارے ائمہ متکلمین اہل سنت و جماعت نے مسائل صفات الہیہ میں اخبار آحاد سے سند لانی قبول نہ کی جب کہ وہ بات کہ تنہا ان میں آئی اُس کی اصل قرآن عظیم یا اجماع امت سے ثابت نہ ہو، اور ایسی حدیثوں کی تاویل میں مشغول ہوئے۔

نیز یہ حدیث باقی جتنی کتابوں میں اور جس قدر سندوں سے مذکور ہے کسی میں ”وارتفاع مكاني“ کا کلمہ موجود نہیں۔

اور اگر موجود ہوں تو درج ذیل توجیہ ہو سکتی ہے کہ اس جیسی جس قدر حدیثیں ہوں جن میں مکان و منزل و مقام جیسے کلمات ہوں تو یہ مکانت و منزلت و مرتبہ میں شائع الاستعمال ہیں۔ اور لفظ مکان مصدر مسمی ہو تو مکان کا معنی ”کون“ اور ”وجود“ ہوگا۔

یا ”مکانہ“ کی اضافت تشریفی ہے، جیسے خانہ کعبہ کو ”بیت“ اور جبرئیل امین علیہ الصلوٰۃ والسلام کو ”روحنا“ فرمایا۔ (ملخصاً فتاویٰ رضویہ مترجم ۲۹/۱۶۲ تا ۱۶۸)

”تواریخ القہار“ کے پانچویں تپانچہ میں ان تمام نصوص و روایات کے متعلق جن میں جسم و مکان و جہت کے مثل وارد ہوا ان کا حل ذکر کیا جو اہل سنت کو یاد رکھنے کا ہے۔ فرماتے ہیں:

”جسم و جسمانیات و مکان و جہات و اعضاء و آلات اور اس کے مثل جو کچھ وارد ہوا ان میں جو کچھ روایۃ ضعیف ہیں اور زیادہ وہی ہیں اور صریح تشبیہ انھیں میں ملیں گی انھیں خدا کے موافق بندے جو کے برابر بھی نہیں سمجھتے۔ اور جو روایۃ صحیح مگر خبر آحاد ہوں وہ بھی اگر متواترات سے موافق المعنی نہ ہوں تو قبول نہیں کرتے، فان الاحاد لا تفید الاعتماد فی باب الاعتقاد ولو فرضت فی اصح الكتب باصح الاسناد۔

رہ گئے متواترات اور وہ چند ہی ہیں اور وہ بھی مشہور محاورات عرب کے موافق قابل تاویل مثلاً: ید، وجہ، عین، وساق، واستواء، وایتان، ونزول وغیرہا، ان میں تاویل کیجیے تو راہ روشن اور تفویض کیجیے تو سب سے احسن۔“

(ملخصاً فتاویٰ رضویہ ۲۹ صفحہ ۱۷۹)

اس عبارت کا مفہوم یہ ہے کہ وہ نصوص دو قسم کی ہیں، یا تو عقائد کے متعلق قابل قبول نہیں یعنی ظنی ہوں تو ان کو اس تعلق سے رد کر دیا جائے گا، یا وہ قابل رد نہیں، یعنی نصوص قطعیہ متواترات ہوں، تو ان میں دو راستے ہیں: یا تو محاورات عرب کے مطابق اس کی تاویل کریں، یا تفویض و تسلیم کی راہ اختیار کریں یعنی: جو اس کے ظاہر معنی سمجھ آتے ہیں وہ محال ہیں ہرگز مراد نہیں، اور اصل معنی مراد کیا ہے؟ وہ ہمیں نہیں معلوم، وہ اللہ تعالیٰ جانتا ہے۔ ان نصوص میں ان کے علاوہ کوئی اور صورت نہیں، چنانچہ فرماتے ہیں:

”اب ہدایت کی راہ یہ ہے کہ جب آیات و احادیث عرش و کعبہ و آسمان و زمین و ہر موضع و مقام کے لیے وارد ہیں تو اب تین حال سے خالی نہیں، یا تو اُن تمام میں بعض کو ظاہر پر محمول کریں اور بعض میں تفویض و تاویل کریں، یا سب ظاہر پر ہوں، یا سب میں تفویض و تاویل۔ اول: ترجیح بلا مرجح، اور اللہ عز و جل پر بلا وجہ حکم لگانا ہے، ثانی: عقلاً و نقلاً باطل کہ مکین واحد وقت واحد میں متعدد مکانات میں نہیں ہو سکتا، تو ہر جگہ ہونا اسی صورت میں بنے گا کہ ہوا کی طرح ہر جگہ بھرا ہو، اور اس سے ناپاک اور باطل بات کیا ہوگی؟ کہ ہر نجاست کی جگہ، ہر پاؤں کے تلے ہونا لازم آتا ہے، پھر جتنی جگہ مکانوں پہاڑوں سے بھری ہوئی ہے بعینہ اس میں بھی ہو تو مداخل ہے، اور نہ ہو تو اس میں کروڑوں ٹکڑے، پرزے جوف سوراخ لازم آئیں گے اور جو نیا پیڑ اُگے نئی دیوار اٹھے تیرے معبود کو سمٹنا پڑے، ایک نیا جوف اس میں اور بڑھے، اب استوا کے لیے عرش کی کیا خصوصیت رہے گی؟ لامحالہ تیسری شق ہی حق ہے، اور آیات استوا سے لے کر یہاں تک کوئی آیت کوئی حدیث اس محال و بیہودہ معنی پر محمول نہیں جو ناقص افہام میں ظاہر الفاظ سے مفہوم ہوتے ہیں، بلکہ ان کے پاکیزہ معانی ہیں جو اللہ عز و جل کے جلال کے لائق ہیں، اور ان کی حقیقی مراد کا علم اللہ عز و جل کو سپرد ہے۔“

(ملخصاً قوارع القہار فتاویٰ رضویہ جلد ۲۹ تا صفحہ ۱۸۸، ۱۸۹)

کذب سے تنزیہ کی بحث

علمائے دیوبند نے کذب الہی کو ممکن قرار دیا، اور اللہ تعالیٰ کو جھوٹ بولنے پر قادر مانا، جیسا کہ براہین قاطعہ میں صاف لکھا ”امکان کذب کا مسئلہ اب جدید کسی نے نہیں نکالا، بلکہ قدماء میں اختلاف ہوا ہے کہ آیا خلف و عید جائز ہے، الیٰ ان قال: اور امکان کذب خلف و عید کی فرع ہے“ اور اسمعیل دہلوی نے اس پر رسالہ یکروزہ میں تفصیل کی، اور کذب الہی کے ممکن ہونے پر استدلال کیا ہے۔ امام احمد رضا قدس سرہ نے اس کے جواب میں مفصل کتاب تصنیف فرمائی جس کا نام ہے: ”سبحان السجوح عن عیب کذب مقبوح“، اور قائلین امکان کذب الہی کے تمام

۱۔ اہل و عیال بن سے احاطہ پھینکا ہے، جس کے ضمن میں صفات الہی کی بحث سے متعلق بہت اہم
مسائل کی نادر تحقیقات آگئی ہیں، یہ رسالہ فتویٰ رضویہ مترجم کی پندرہویں جلد میں صفحہ ۳۱۱
سے صفحہ ۴۵۰ تک پھیلا ہوا ہے۔ ذیل میں ہم اس کتاب کے اہم مباحث کا خلاصہ درج کرتے
ہیں۔

”اللہ تعالیٰ ہر چیز پر قادر ہے“ کا مفہوم :-

اللہ تعالیٰ کی تمام صفات صفات کمال ہیں، اور جس طرح اللہ تعالیٰ سے صفات کمال
کا سلب ممکن نہیں اسی طرح اُس کے لیے صفات نقص کا ثبوت بھی ممکن نہیں، اور صفت کا بروہ
کمال ہونا یوں کہ جس قدر چیزیں اس کے تعلق کے قابل ہیں اُن کا کوئی ذرہ اُس کے احاطہ دائرہ
سے باہر نہ ہو، یہ مطلب نہیں کہ موجود و معدوم و موبہوم کوئی بے تعلق نہ رہے، اگرچہ صلاحیت تعلق
نہ رکھتی ہو۔

اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوهُ (۱۰۲/۶) یہاں ہر چیز سے صرف
حوادث مراد ہیں قدیم یعنی ذات و صفات الہی مخلوقیت سے پاک ہیں۔

دوسری جگہ ارشاد ہے اِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ بَصِيرٌ (۱۹/۶۷) وہ ہر چیز دیکھتا ہے، یہ تمام
موجودات قدیمہ و حادثہ سب کو شامل ہے مگر معدومات خارج ہیں دیکھے جانے کی صلاحیت موجود
ہی میں ہے معدوم کا اس سے کوئی تعلق نہیں۔

تیسری جگہ ارشاد ہے وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ (۱۲۰/۵) وہ ہر چیز پر قدرت
والا ہے۔ یہ موجود و معدوم سب کو شامل بشرط حدوث و امکان، کہ واجب و محال لائق مقدوریت
نہیں۔

چوتھی جگہ ارشاد ہے وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ (۲۹/۲)، وہ ہر چیز کو جانتا ہے۔ یہ واجب
و ممکن و قدیم و حادث و موجود و معدوم و موبہوم سب کو شامل ہے، جس کے دائرے سے کچھ خارج
نہیں۔

ان چاروں مقامات پر ”کُلِّ شَيْءٍ“ ہے، مگر ہر صفت نے اپنے ہی دائرے کی چیزوں کا

احاطہ کیا ہے، تو جس طرح اللہ تعالیٰ کی ذات و صفات کے دائرہ خلق میں نہ آنے سے اللہ کی خالقیت میں نقص نہیں آتا، یا معدومات کا دائرہ البصار سے باہر ہونا احاطہ بصر الہی میں باعث نہ رہنے ہوا، فتور جب ہوتا کہ کوئی مبصر خارج رہ جاتا، اسی طرح صفت قدرت میں وہ تمام چیزیں جو وجود کے قابل ہوں گی داخل ہوں گی، کوئی ممکن احاطہ قدرت سے جدا نہ ہوگا، رہے واجبات و محالات عقلیہ تو ان کو قدرت شامل نہ ہو تو اس کی قدرت میں کوئی نقص نہیں آتا کہ یہ اصلاً تعلق قدرت کی صلاحیت نہیں رکھتے۔

محالات و واجبات پر عدم قدرت عجز نہیں۔

سبحان اللہ! محال کے معنی یہ ہیں کہ کسی طرح موجود نہ ہو سکے، اور مقدور وہ کہ قادر چاہے تو موجود ہو جائے، پھر یہ دونوں کیوں کر جمع ہو سکتے ہیں۔ اور اس کے سبب یہ سمجھنا کہ کوئی شے دائرہ قدرت سے خارج رہ گئی محض جہالت ہے۔ کہ محالات کا ذات اور مصداق سے کوئی تعلق ہی نہیں، حتیٰ کہ فرض و تجویز عقلی میں بھی نہیں، تو اصلاً یہاں کوئی شے تھی ہی نہیں جسے قدرت شامل نہ ہوئی۔ اس سے ظاہر ہوا کہ عوام کو بہکانے کے لیے یہ جو کہتے ہیں کہ کذب یا فلاں عیب پر اللہ عز و جل کو قادر نہ مانا تو معاذ اللہ عاجز ٹھہرا اور ”إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ“ کا انکار ہوا یہ سب عیاری اور بہکانے کی تدبیر ہے۔

قدرت الہی صفت کمال ہو کر ثابت ہوئی ہے، نہ معاذ اللہ صفت نقص و عیب، اگر محالات پر قدرت مانے تو ابھی انقلاب ہوا جاتا ہے، وجہ سنیے، جب کسی محال پر قدرت مانی تو واجب کہ سب محالات زیر قدرت ہوں، کہ محال محال سب ایک سے ہیں اور تمہارے مطابق جس محال کو مقدور نہ کہیے اتنا ہی عجز و قصور سمجھیے، من جملہ محالات سے سلب قدرت الہیہ ہے تو لازم کہ اللہ تعالیٰ اپنی قدرت کھودینے اور خود کو عاجز بنا لینے پر قادر ہو، اچھا عموم قدرت مانا کہ اصل قدرت ہی ہاتھ سے گئی، یوں ہی من جملہ محالات عدم باری عز و جل بھی ہے، تو اس پر بھی قدرت لازم، اب باری عز و جل واجب الوجود نہ ٹھہرا، تعیم قدرت کی بدولت الوہیت ہی پر ایمان گیا۔ تعالیٰ اللہ عما یقول الظالمون علواً کبیراً۔

ثابت ہوا کہ محال پر قدرت ماننا باری تعالیٰ کو سخت عیب لگانا اور تقسیم قدرت کے پردے میں اصل قدرت بلکہ نفس الوہیت سے منکر ہو جانا ہے۔

کذب الہی کے محال ہونے پر اجماع

امتناع کذب الہی پر تمام اشعریہ و ماتریدیہ کا اجماع ہے، بلکہ معتزلہ وغیرہ فرق باطلہ بھی اس میں اہل حق کے ساتھ ہیں۔ اس مقام پر اعلیٰ حضرت نے ”سبحان السبوح“ میں درج ذیل کتب کلامیہ سے تیس عبارتیں پیش کر کے ثابت کیا ہے کہ اس مسئلہ میں کسی کا اختلاف نہیں رہا ہے: شرح مقاصد، شرح عقائد نسفیہ، طوابع الانوار، مواقف و شرح مواقف، مسامرہ، تفسیر کبیر للرازی، تفسیر بیضاوی، تفسیر مدارک، تفسیر علامہ ابوالسعود عمادی، تفسیر روح البیان، شرح السنوسیہ، شرح مواقف للابہری، شرح عقائد جلالی، کنز الفوائد، شرح فقہ اکبر لعلی القاری، مسلم الثبوت، شرح مسلم الثبوت للسیہالی، فواتح الرحموت، تفسیر عزیزی۔ چند عبارتیں درج ذیل ہیں:

شرح مقاصد میں ہے: الکذب محال باجماع العلماء لأن الکذب نقص باتفاق العقلاء وهو علی اللہ تعالیٰ محال. (۱۰۴/۲) کذب باجماع علما محال ہے، کیوں کہ کذب باتفاق عقلاء نقص ہے جو اللہ تعالیٰ پر محال ہے۔

شرح عقائد نسفی میں ہے: کذب کلام اللہ تعالیٰ محال. (صفحہ ۱۷ مطبوعہ دارالاشاعت قندھار) کلام الہی کا جھوٹ ہونا محال ہے۔

مواقف میں ہے: انہ تعالیٰ یمتنع علیہ الکذب اتفاقاً أما عند المعتزلة فلان الکذب قبیح وهو سبحانه لا یفعل القبیح وأما عندنا فلأنه نقص والنقص علی اللہ محال اجماعاً (المقصد السابع بحث انہ تعالیٰ متکلم) یعنی اللہ تعالیٰ پر کذب اتفاقاً محال ہے، معتزلہ کے نزدیک اس وجہ سے کہ کذب قبیح ہے اور اللہ تعالیٰ قبیح فعل نہیں کرتا، ہمارے نزدیک اس وجہ سے کہ یہ نقص ہے اور نقص اللہ تعالیٰ پر اجماعاً محال ہے۔

مسامرہ میں ہے: یتحیل علیہ تعالیٰ سمات النقص کالجہل والکذب. (صفحہ ۳۹۳) یعنی اللہ تعالیٰ پر عیب کی تمام نشانیاں جیسے جہل و کذب سب محال

فَوَاحِشَ الرِّمَوتِ مِثْلَ بَيْتِ: اللہ تعالیٰ صادق قطعاً لاستحالة الكذب هناك۔

(۶۲/۱) یعنی اللہ تعالیٰ یقیناً سچا ہے، کہ وہاں کذب کا امکان ہی نہیں۔

اللہ تعالیٰ پر کذب محال ہونے پر علمائے اہل سنت کے دلائل:

اس سلسلے میں اعلیٰ حضرت قدس سرہ نے کذب باری کے محال ہونے اور امکان کذب کے باطل ہونے پر تیس دلیلیں دی ہیں، جن میں پانچ کتب علما سے اخذ کی ہیں اور پچیس دلیلوں کا خود اضافہ فرمایا، جن پانچ کو دیگر کتب سے اخذ کر کے درج فرمایا وہ یہ ہیں:

پہلی دلیل:

کذب عیب ہے اور ہر عیب باری تعالیٰ کے حق میں محال۔ یہ دلیل اکثر کتب کلامیہ میں مذکور فرمائی گئی۔

دوسری دلیل:

کذب الہی ممکن ہو تو اسلام پر وہ طعن لازم آئیں گے کہ اٹھائیں نہ انھیں، قرآن کریم و وحی حکیم، حشر و نشر و حساب و کتاب و جنت و نار و ثواب و عذاب کسی پر یقین کی کوئی راہ نہ پائیں۔ ممکن وہی ہے جسے وجود و عدم سے یکساں نسبت ہو، خواہ کتنا ہی مستبعد ہو، مگر عقل عدم وقوع پر جز م نہیں کر سکتی، کہ ہر ممکن مقدور، اور ارادۃ الہیہ امر غیب ہے جس تک عقل کی رسائی نہیں، پھر کیسے کہہ سکتے ہیں کہ اگرچہ کذب زیر قدرت ہے مگر مجھے ارادۃ الہیہ معلوم ہے کہ ازل سے ابد تک نہ بولے گا، جہاں صاحب ارادہ جل مجدہ خود خبر دے کہ فلاں امر ہم کبھی صادر نہ فرمائیں گے وہیں ایسا کہہ سکتے ہیں، جیسے: لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا. اور يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ۔ بلکہ زید بکر کے متعلق نہیں کہا جاسکتا کہ فلاں کام وہ کر تو سکتا ہے لیکن کبھی نہ کرے گا۔

خلاصہ یہ کہ جب کذب عقلاً ممکن تو استحالة عقلی تو تم نے خود نہ مانا، رہا استحالة شرعی وہ تو دلیل شرع سے مستفاد ہوگا، اور دلائل شرع سب کلام الہی کی طرف منتہی، تو جس کلام الہی سے کذب

الہی کا استحالہ ثابت کیجیے پہلے اسی کلام الہی کے صدق کا وجوب شرعی ثابت کیجیے، لا جرم دور یا تسلسل سے چارہ نہیں۔ اب عقلی و شرعی دونوں استحالے اٹھ گئے اور اللہ تعالیٰ کی بات معاذ اللہ زید و عمرو کی سی بات ہو کر رہ گئی۔ تَعَالَى اللّٰهُ عَمَّا يَقُولُونَ عَلُوًّا كَبِيرًا۔ یہ دلیل شرح مقاصد سے اخذ کی گئی ہے۔

تیسری دلیل:

مواقف و شرح مواقف میں ہے: وایضاً فیلزم علی تقدیر ان یقع الکذب فی کلامہ سبحانه ان نکون نحن اکمل منه فی بعض الاوقات أعنی وقت صدقنا فی کلامنا۔ یعنی اللہ تعالیٰ کے کلام میں کذب واقع ہو تو لازم آئے گا کہ ہم اس سے اکمل ہو جائیں، یعنی جس وقت ہم اپنے کلام میں سچے ہوں۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر کذب باری ممکن ہو تو بندے کا جزوی طور پر اللہ سے اکمل ہونا لازم آئے گا، کیونکہ کسی امر واقع کے متعلق ممکن ہے کہ کوئی سچی خبر دے، کوئی جھوٹی خبر دے، تو جو سچی خبر دے گا وہ خاص اس خبر کے متعلق جھوٹی خبر دینے والے سے افضل ہوگا، اگرچہ دیگر ہزاروں وجوہ سے مفضول ہو۔ تو اللہ کے لیے معاذ اللہ کذب ماننے سے کسی خاص امر واقع میں یہ صورت حال ہو سکتی ہے کہ بندہ افضل ہو اور وہ مفضول، معاذ اللہ رب العالمین۔

چوتھی دلیل:

جب اہل سنت کے نزدیک اللہ عز و جل کا صدق ازلی ہے، تو کذب محال، کہ ہر ازلی متنع الزوال ہے، کہ مخالفین بھی اللہ عز و جل کو صادق بالفعل مانتے ہیں، اگرچہ صادق بالضرورة ہونے سے صاف انکار کرتے ہیں۔ جب کذب ممکن جانا اور امکان جانب مخالف سے سلب ضرورت کا نام ہے تو لا جرم باری تعالیٰ کے صادق ہونے کو ضروری نہ مانا، مگر صادق بالفعل ماننے سے ہی ان کا مذہب باطل ہو گیا، کیوں کہ جب وہ صادق ہے اور صدق مشتق قیام مبداء کو مستلزم، تو واجب کہ صدق اس کی ذات پاک سے قائم، اور ذات الہی سے قیام حوادث محال، تو ثابت کہ صدق الہی ازلی ہے۔ اس کا افادہ امام رازی نے فرمایا۔

پانچویں دلیل:

اگر باری تعالیٰ کذب سے متصف ہو سکے تو اس کا کذب اگر ہوگا تو قدیم ہی ہوگا، کہ اس کی کوئی صفت حادث نہیں۔ اور جو قدیم ہے معدوم نہیں ہو سکتا تو لازم کہ صدق الہی محال ہو جائے حالانکہ یہ بالبداہتہ باطل تو کذب سے اتصاف ناممکن۔ یہ دلیل تفسیر کبیر و مواقف و شرح مقاصد میں ہے۔

کلام الہی کے استحالہ پر علی حضرت کے دلائل :-

ان پانچ دلیلوں کے بعد پچیس دلیلیں اپنی طرف سے اضافہ فرمائیں، جن میں زیادہ تر منطقی اور عقلی استدالات پر مبنی ہیں، اور یقین کا افادہ کرتی ہیں، ہم یہاں چند دلائل کا خلاصہ پیش کرتے ہیں:

چھٹی دلیل:

کلام الہی ازل میں باوجود کلی حق تھا یا معاذ اللہ اس کا بعض باطل، یا نہ حق نہ باطل؟ شق ثانی تو کفر صریح، اور شق ثالث میں مطابقت و لامطابقت دونوں کا ارتقاع، اور وہ قطعاً محال، تو لامحالہ شق اول متعین۔

ساتویں دلیل:

امکان کذب اس کی فعلیت بلکہ دوام بلکہ ضرورت کو مستلزم ہے، کیوں کہ اگر کلام نفسی ازلی ابدی جو مستحیل التجدد ہے کذب پر مشتمل نہ ہو تو کلام لفظی کا کذب ممکن نہیں، ورنہ وجود وال بلا مدلول لازم آئے اور یہ محال، اور جب کلام لفظی میں کذب ممکن نہ ہو تو نفسی میں بھی ممکن نہیں، ورنہ باری عزوجل کا معجز عن التعبير لازم آئے، لاجرم امکان کذب ماننے والا اپنے رب کو واقعی کاذب مانتا اور اس کے کلام نفسی میں کذب موجود بالفعل جانتا ہے۔

آٹھویں دلیل:

صدق الہی صفت قائمہ بذات کریم ہے، ورنہ مخلوق ہوگا کہ ذات و صفات کے سوا سب مخلوق ہیں، اور ہر مخلوق عدم سے مسبوق، تو لازم کہ غیر متناہی دور میں ازل میں اللہ تعالیٰ سچا نہ ہو۔

اور جب صدق صفت قائمہ بالذات ہے اور صفات مقتضائے ذات اور مقتضائے ذات میں تغیر محال، کہ اس میں تغیر ذات میں تغیر کا مقتضی ہوگا جو محال ہے تو لاجرم کذب منافی ذات ہوا اور منافی ذات کا وقوع مافی ذات، اس سے بڑھ کر اور کیا استحالہ ہو سکتا ہے۔

نوین تائیسویں دلیل:

ثابت ہو چکا کہ صدق صفت قائمہ بالذات ہے، کذب ممکن ہو تو صفت ہی ہو کر ممکن ہوگا، اب استحالے دیکھیں:

(۹) لازم کہ کذب الہی موجود بالفعل ہو، کہ صفات باری میں صفت منتظرہ غیر واقعہ ماننا باطل، ورنہ تاثر بالآخر یا تخلف مقتضی یا تاخر اقتضا یا حدوث مقتضی لازم آئے، تعالیٰ اللہ عن ذلک علواً کبیراً۔

(۱۰) واجب ہوگا کہ کذب واجب ہو، کہ صفات الہیہ سب واجب للذات ہیں۔

(۱۱) تو صدق الہی محال ٹھہرے کہ وجوب کذب امتناع صدق ہے۔

(۱۲) تو کذب صفت کمال ہو، کیوں کہ صفات باری تعالیٰ سب صفات کمال ہیں۔

(۱۳) بلکہ صدق صفت نقصان ہو کہ وہ عدم کذب کو مستلزم۔

(۱۴) صدق کلی اور کذب جزئی جب دونوں صفت ہوں (کہ وہ ہر خبر میں بالفعل صادق

ہے اور مخالف بعض اخبار میں کاذب ہونا ممکن مامتا ہے) اور دونوں ممکن تو دونوں واجب ہوں گی تو اجتماع نقیضین ہوگا۔

(۱۵) تو دونوں محال، (کہ ایک کا وجوب اس کی ضد کو محال کرتا ہے)، تو ارتفاع نقیضین

ہوگا۔

(۱۶) بلکہ یہ دونوں مل کر بیک وقت اجتماع نقیضین اور ارتفاع نقیضین دونوں لازم

آئیں گے۔

(۱۷) یوں ہی (صدق و کذب) دونوں کمال ہوں گے۔

(۱۸) تو دونوں صفت نقصان۔

(۱۹) تو دونوں مجمع کمال و نقصان۔

(۲۰) جب دونوں صفت تو دونوں متضمنی ہوں گے، (اور ضدین کا متضمنی ہونا محال ہے)

(۲۱) تو دونوں منافی، (کہ ہر ایک اپنی ضد کا منافی ہے)

(۲۲) تو (صدق و کذب) دونوں جامع اقتضا و تنافی۔

(۲۳) جب دونوں متضمنی تو جوہر ذات مستلزم اجتماع نتیجین، اور جس کا وجود مستلزم محال

ہو وہ خود محال، تو بر تقدیر امکان کذب وجود باری تعالیٰ معاذ اللہ محال ٹھہرتا ہے۔

چوبیسویں دلیل:

بالفرض اگر کذب کو عیب و نقص نہ مانیں تو اتنا تو ظاہر ہے کہ وہ کوئی کمال نہیں، اور عقل سلیم شاہد ہے کہ باری عز و جل کے لیے ایسی شے کا ثبوت بھی محال ہے جو کمال سے خالی ہو اگرچہ نقص نہ ہو۔

پچیسویں دلیل:

”مطلق کذب“ پر قدرت ہو تو ”کذب مطلق“ پر بھی قدرت ہوگی، کہ بعض کلام میں کذب پر قدرت ہو بعض میں نہ ہو اس کا کوئی معنی نہیں، اور قرآن کلام اللہ قطعاً حق ہے جس کے بعض قضایا مثلاً: ”لا الہ الا اللہ“، اور ”محمد رسول اللہ“ کا صادق ہونا ہے تو قف شرع دلیل عقلی سے ثابت ہے، تو واجب کہ قرآن عظیم مقتضائے ذات نہ ہو، ورنہ کذب مطلق مقدور نہ رہے گا کہ (یہ) کلام ہرگز کاذب نہیں ہو سکتا، اور ذات و مقتضائے ذات کے سوا صواب حادث و مخلوق، تو کذب الہی کا ممکن ماننا قرآن عظیم کلام اللہ کے حادث و مخلوق ماننے کو مستلزم۔

چھبیسویں دلیل:

ترجیح بلا مرجح باطل ہے، تو اگر کذب ممکن ہو ہر فرد کذب قدرت الہی میں ہوگا، تو ہر فرد صدق مقدور ہوگا، ورنہ صدق فی البعض واجب یا محال ہوگا تو کذب فی البعض محال یا واجب، حالانکہ ہر فرد کذب مقدور مانا تھا، ہذا خلف۔ پس صدق و کذب کا ہر فرد مقدور ہو اور ہر مقدور حادث تو کلام الہی سے مطابقت ولا مطابقت دونوں مرتفع، اور یہ بدابہ محال۔

ستائیسویں دلیل:

بہت خوش نصیب چہرہ انور حضور پر نور سید عالم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم دیکھ کر ایمان لائے کہ ”لیس هذا وجه الکذابین“ یہ منہ جھوٹ بولنے والے کا نہیں۔ یہ اس کے حبیب کا پیارا منہ تھا جس پر بہارِ دو عالم مثار۔ پاکی و قدوسی ہے اس کے وجہ کریم کے لیے، واللہ اگر آج حجاب اٹھادیں تو ابھی کھلتا ہے کہ اس کے وجہ کریم پر امکانِ کذب کی تہمت کس قدر جھوٹی تھی، مخاطب اسے دلیلِ خطابی کہے مگر میں اسے حجتِ ایقانی لقب دیتا ہوں۔

اٹھائیسویں دلیل:

اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللَّهِ قِيلًا (۱۲۲/۴) اللہ سے زیادہ کس کی بات سچی ہے۔ یہ ارشاد اس بات کی دلیل ہے کہ کذب الہی محالِ عقلی ہے، کیوں کہ اس کا معنی ہے کہ مولیٰ عزوجل کی بات سب کی باتوں سے زیادہ صادق ہے، جس کے صدق کو کسی کلام کا صدق نہیں پہنچتا۔ ظاہر کہ صدق کلام اصلاً قابلِ تشکیک نہیں کہ کسی وجہ سے اس میں تفاوت مان سکیں، سچی باتیں سچ ہونے میں سب یکساں ہیں اور ذرا بھی فرق ہو تو سرے سے سچ ہی نہ رہا ”اصدق“ کہاں سے صادق آئے گا؟ قرآن عظیم نے فرمایا: ”محمد رسول اللہ“، اور یہی کلمہ ہم بھی کہتے ہیں، کیا وہ جملہ ”محمد رسول اللہ“ جو قرآن میں آیا زیادہ مطابق واقع ہے اور ہم نے جو کہا ”محمد رسول اللہ“ کم مطابق ہے؟ حاشا، تو ثابت ہوا کہ اصدقیۃ بمعنی اشد مطابقتہ للواقع معقول نہیں۔ ہاں ایک تفاوت متصور ہے اور اس تشکیک اصدق و صادق میں وہی مقصود ہے، جس کو وہ طرح بیان کیا جاسکتا ہے: ایک یہ کہ وقعت و قبول میں زائد ہے، مثلاً رسول کی بات ولی کی بات سے زیادہ سچی ہے، یعنی ایک کلام کہ ولی سے منقول اگر وہی کلام بعینہ رسول سے ثابت ہو جائے قلوب میں وقعت اور دلوں میں طمانیت اور زیادہ پیدا کرے گا۔ دوسرا یہ کہ احتمالِ کذب سے ابعد ہونا، مثلاً مستور کی بات سے عادل کی بات صادق تر ہے، یعنی بہ نسبت اس کے احتمالِ کذب سے زیادہ دور ہے۔ اب آیت کریمہ کا مفاد یہ ہوا کہ اللہ عزوجل کی بات ہر بات سے زیادہ احتمالِ کذب سے پاک و منزہ ہے، کوئی خبر اور کسی کی خبر اس امر میں اس کے مساوی نہیں ہو سکتی، اب

خبر اہل تو اتر کو دیکھتے ہیں تو وہ بدایہ علم قطعی یقینی غیر محتمل انقیض کو مفید ہوتی ہے جس میں عقل کسی طرح تجویز خلاف روا نہیں رکھتی، اگرچہ نفس ذات خبر و منجہ کے اعتبار سے امکان ذاتی باقی ہے، کہ ان کا اتفاق علی الکذب قدرت الہیہ سے خارج نہیں۔ اسے ذہن میں رکھتے ہوئے اب کلام باری تعالیٰ کی طرف چلیے، یہاں امکان کذب ماننے کے بعد ”کلام ربانی“ اور ”خبر اہل تو اتر“ ہم پلہ ہوں گے، کہ جیسا احتمال کذب اس کلام پاک میں نہیں ویسا خبر تو اتر میں بھی نہیں، اور بنظر امکان ذاتی جو احتمال عقلی خبر تو اتر میں ہے وہ بعینہ کلام الہی میں بھی باقی، پھر کلام الہی و سب کلاموں سے ”اصدق“ کہنا کیسے درست ہوگا؟ برخلاف عقیدہ اہل سنت یعنی کذب الہی کے ممتنع عقلی ہونے کی تقدیر پر کلام مولیٰ تعالیٰ میں کسی طرح احتمال کذب کا امکان نہیں، بخلاف خبر تو اتر کے کہ احتمال امکانی رکھتی ہے، اور یہ بات قطعاً صرف اسی کے کلام کے ساتھ خاص ہے۔ محال ہے کہ کوئی شخص ایسی صورت نکال سکے کہ غیر خدا پر کذب محال عقلی ہو جائے۔

انیسویں دلیل:

ارشاد الہی ہے: **قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلِ اللَّهُ (۱۹/۶)**۔ اے نبی! تو کافروں سے پوچھ، کون ہے جس کی گواہی سب سے بڑی ہے، تو خود ہی فرما کہ اللہ۔ یہاں صاف ارشاد ہوتا ہے کہ اللہ عز و جل کی گواہی سب گواہیوں سے اکبر و اعظم و اعلیٰ ہے، اب اگر معاذ اللہ امکان کذب کو دخل دیجیے تو ہرگز شہادت الہی کو شہادت اہل تو اتر پر تفوق نہیں، کہ جو یقین اس سے ملے گا اس سے بھی مبہیا، اور جو احتمال اس میں باقی اس میں بھی پیدا، تو قرآن پر ایمان لانے والے و اس کے سوا چارہ نہیں کہ مذہب مہذب اہل سنت کی طرف رجوع کرے اور اللہ تعالیٰ کے امکان کذب سے براءت پر ایمان لائے۔

تیسویں دلیل:

”وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ صِلَافًا سِدًّا لِّلْكَافِرِينَ“

ارشاد الہی ہے: **وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ صِلَافًا سِدًّا لِّلْكَافِرِينَ**

وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ۔ (۱۱۵/۶) اس کا مطلب مفسرین نے یہ بتایا کہ کلام الہی صدق کے

آخری درجے تک پہنچا ہوا ہے۔ صدق کے درجات یہ ہیں:

پہلا درجہ:

روایات و شہادات میں جھوٹ سے بچے، مگر ہنسی مزاح میں یا عبث کے طور پر کذب کا استعمال کرتا ہو جیسے کوئی کہے: ”آج مسجد میں لاکھوں لوگ تھے“، ایسا کہنے والا کاذب نہیں مانا جاتا، نہ گنہگار ہوتا ہے، نہ مردود الرویہ۔

دوسرا درجہ:

لغو و عبث جھوٹوں سے بچے، مگر نثر نظم میں ایسے شاعرانہ خیالات ظاہر کرے جن کا واقعہ سے کوئی تعلق نہ ہو۔

تیسرا درجہ:

ان سے بھی پرہیز کرے، مگر وعظ و تمثیل میں ایسے امور بیان کرے جو حقیقت پر مبنی نہیں، جیسے: کلیلہ و دمنہ کی روایتیں کہ سب کو معلوم کہ نصیحت کے لیے یہ تمثیلی باتیں ہیں، جن سے دینی منفعت مقصود ہے، پھر بھی چونکہ واقعہ کے مطابق نہیں لہذا قرآن مجید کو ”اساطیر الاولین“ کہنا کفر ہوا۔

چوتھا درجہ:

ہر قسم کی حکایات سے بچے، مگر سہو و خطا کے طور پر خلاف واقع حکایت ہو سکتی ہو، یہ درجہ خاص اولیاء اللہ کا ہے۔

پانچواں درجہ:

اللہ عز و جل سہو و خطا بھی صدور کذب سے محفوظ رکھے مگر امکان وقوعی باقی ہو، یہ درجہ صدیقین کا ہے۔

چھٹا درجہ:

معصوم من اللہ و موبد بالمعجزات ہو کہ کذب کا امکان وقوعی بھی نہ رہے، مگر نظریہ نفس ذات امکان ذاتی ہو، یہ رتبہ حضرات انبیاء مرسلین علیہم الصلوٰۃ والسلام اجمعین کا ہے۔

ساتواں درجہ:

کذب کا امکان ذاتی بھی نہ ہو، بلکہ محال عقلی ہو، یہ انتہائی درجہ صدق ہے، جس سے آگے کوئی درجہ متصور نہیں۔ تو جب قرآن مجید نے رب عزوجل کے صدق کو انتہائی درجے پر قرار دیا تو لازم کہ جس طرح اس سے صدور ظلم محال عقلی ہے اسی طرح صدور کذب بھی محال عقلی ہو، ورنہ صدق الہی غایت تک نہ پہنچا، وگا، اور اس کے اوپر ایک اور درجہ بھی ہوگا۔

(ملخصاً فتاویٰ رضویہ مترجم ۱۵/۳۳۲/۳۵۸۵)

تزیہ سوم: امکان کذب الہی کے دلائل کا رد:

اسماعیل دہلوی نے رسالہ مکرزی میں امکان کذب کے دلائل بیان کیے:

اسماعیل دہلوی کی پہلی دلیل :-

اگر کذب الہی محال ہو اور محال پر قدرت نہیں تو اللہ تعالیٰ جھوٹ بولنے پر قادر نہ ہوگا، حالانکہ اکثر آدمی اس پر قادر ہیں تو آدمی کی قدرت اللہ کی قدرت سے بڑھ گئی، یہ محال ہے، تو واجب کہ اس کا جھوٹ بولنا ممکن ہو۔

اس کا رد:

اولاً: انسان کے اعمال و اقوال اللہ تعالیٰ کی مخلوق ہیں، انسان کو کسب کا اختیار ہے، اس کے سارے افعال اللہ کی ہی قدرت سے واقع ہوتے ہیں، یہ بڑا فریب ہے کہ آدمی کا فعل قدرت الہی سے جدا مانے، یہ تو معتزلہ کا مذہب ہے۔ تو انسان کی قدرت اللہ کی قدرت سے کیسے بڑھ جائے گی؟

ثانیاً: انسان خود جھوٹ بولنے پر قادر ہے، اللہ تعالیٰ سے بلوانے پر نہیں، قدرت بڑھنا تو جب ہوتا کہ اللہ تعالیٰ آدمی سے جھوٹ بلوانے پر قابو نہ رکھتا، اللہ اپنے کذب پر قادر نہ ہو تو انسان کو اس رب جلیل کے کذب پر کب قدرت تھی؟ کہ اس کی قدرت قدرت الہی سے بڑھ گئی۔ یعنی یہاں دو چیزیں ہیں: کذب انسانی اور کذب ربانی، کذب انسانی پر انسان کو مجازاً قدرت ہے اور حق تعالیٰ کو حقیقتہً، رہا کذب ربانی، اس پر نہ قدرت انسانی نہ قدرت ربانی، تو انسان کی قدرت

کس بات میں معاذ اللہ قدرت ربانی سے بڑھ گئی؟۔

ثالثاً: محال پر قدرت ماننا اللہ عزوجل کو سخت عیب لگانا ہے، بلکہ اس کی خدائی سے منکر ہونا ہے، ابن حزم ظاہری نے الملل والنحل میں لکھا: ”اللہ تعالیٰ اپنے لیے بیٹا بنانے پر قادر ہے، کہ قادر نہ ہو تو عاجز ہوگا۔“ اس دلیل کو متکلمین نے رد کیا کہ عجز تب لازم آتا ہے جب ایسی چیز پر قدرت نہ ہو جو احاطہ قدرت میں آتی ہو، محال عقلی کے اندر قدرت سے تعلق کی صلاحیت نہیں تو قدرت میں عجز نہیں۔

رابعاً: اگر یہ دلیل مان لیں کہ آدمی جو کچھ کر سکے خدا بھی اپنی ذات کے لیے کر سکتا ہے، اور معلوم ہے کہ نکاح اور زوجہ سے ہم بستری اور رحم میں ایصالِ نطفہ قدرت انسانی میں ہے، تو واجب ہوگا کہ خدا بھی یہ کام کر سکے، معاذ اللہ! ورنہ آدمی کی قدرت بڑھ جائے گی، اگر یہ ممکن ہو تو خدا کے لیے بچہ ہونا ممکن، اور خدا کا بچہ خدا ہی ہوگا تو دو خدا کا امکان ہوا، اور جب ایک ممکن تو کروڑوں ممکن، کہ قدرت خدا لا محدود ہے۔

خامساً: آدمی کھانا کھاتا ہے، پانی پیتا ہے، پاخانہ پیشاب کرتا ہے، آدمی قادر ہے کہ نہ دیکھنا چاہے تو آنکھیں بند کر لے، خود کو آگ میں یا دریا میں ڈال دے، رافضی وہابی ہو جائے، تمہارے مطابق خدا بھی یہ سب باتیں کر سکتا ہے ورنہ عاجز ہوگا اور عاجز خدا نہیں۔

اسماعیل دہلوی کی دوسری دلیل

عدم کذب اللہ تعالیٰ کی صفت مدح ہے، بخلاف گونگے اور پتھر کے، کہ ان کی کوئی عدم کذب سے مدح نہیں کرتا، ظاہر ہوا کہ کمال یہی ہے کہ ایک شخص جھوٹے کلام پر قادر تو ہو لیکن مصلحت اور حکمت کے تقاضے کے طور پر ایسا نہ کرے، ایسا ہی شخص عدم کذب سے مدوح ہوگا، برخلاف جس کی زبان ماؤف ہو کہ جھوٹا کلام کر ہی نہیں سکتا، یا کوئی اس کا منہ بند کر دیتا، یا گلا دبا دیتا ہو، ایسے لوگ جھوٹ نہ بولنے سے قابل مدح نہیں۔

اس کا رد:

اس استدلال کے رد میں ماہر علم کلام امام احمد رضا قدس سرہ نے ”تازیانہ“ کے نام سے رد

کے ۳۵ تازیانے لگائے اور سب ایسے مفصل و مدلل کہ قاری پڑھتا جائے اور دلائل کی ایک حیرت انگیز دنیا کی سیر کرتا جائے، ہم ذیل میں ان کا خلاصہ درج کرتے ہیں:

تازیانہ:

اس دلیل نے تو تمام عقائدِ تزیہ و تقدیس کی جڑ کاٹ دی۔ اصولِ اسلام کے ہزاروں عقیدے باطل و بے دلیل ہو گئے، کیوں کہ ان عقائد پر مسلمانوں کے ہاتھ میں یہی دلیل تھی کہ اللہ عز و جل پر نقص و عیب محال بالذات ہیں، اب یہ مبنی ہی نہ رہا تو خدا کا عاجز، جاہل، احمق، کاہل، اندھا، بہرا، ہکلا، گونگا سب کچھ ہونا ممکن ہوا۔ کھانا، پینا، اوگھنا، سونا، بیمار ہونا، بچہ جننا، مرجانا اور مر کے پھر پیدا ہونا سب جائز ہو گئے۔ شرح مواقف میں ہے کہ ہمارے لیے معرفتِ صفاتِ باری کے لیے صرف دو راستے ہیں، افعالِ الہی سے استدلال، اور یہ کہ اس پر عیوب و نقائص محال، دوسرا راستہ تم نے بند کر دیا، مثلاً: نصوصِ شرعیہ میں کہیں تصریح نہیں کہ باری عز و جل أعراض و امراض و بول و براز سے پاک ہے، اس کا ثبوت کیا ہوگا؟ اور نصوص جن صفات کے متعلق ہیں وہ بھی محض وقوع اور عدم وقوع پر دلیل دیں گے، وجوب و استحالة و ازیلت و ابدیت کہاں سے ثابت کرو گے؟ ”بِكُلِّ شَيْءٍ عَلَيْنَا“ اور ”عَلَى كُلِّ شَيْءٍ لَدَيْنَا“ سے علم و قدرت تو ثابت، یہ کیسے ثابت ہوگا کہ ازل سے ہیں اور ابد تک رہیں گے؟ ”وَهُوَ يُعْطِمُ وَلَا يُطْعَمُ“۔ ”لَا تَأْخُذُهُ مِئَةٌ وَلَا نَوْمٌ“، کاتنا حاصل کہ کھانا، پینا، سونا، اوگھتا نہیں، یہ تو نہ ثابت ہو سکے گا کہ یہ امور اس پر محال ہیں، غرضیکہ ہزار ہا صفاتِ ثبوتیہ و سلبیہ کی دلیل یہی نشینی عقلی بد یہی اجماعی ایمانی مسئلہ ہے کہ باری تعالیٰ پر عیب و منقصت محال بالذات ہے، جب یہی ہاتھ سے گئی تو سب کچھ جاتا رہا، نہ دین رہا نہ عقل، نہ ایمان نہ نقل۔ ہاں وہابیہ نجدیہ کو دعوتِ عام ہے کہ اپنے امام کی اسی دلیل کو مان کر ذرا بتائیں کہ ان کا معبود بول و براز سے بھی پاک ہے یا نہیں؟ حاشا للہ، امتناع تو امتناع عدم وقوع کے بھی لالے پڑیں گے۔ آخر قرآن و حدیث میں تو کہیں اس کا ذکر نہیں، نہ افعالِ الہی اس کی نفی پر دلیل۔ مسلمانوں نے دیکھا کہ اس طائفہ نے ایسا بیج بویا کہ لاکھوں عقائدِ اسلام کو ڈبو دیا، پھر دعویٰ ہے کہ دنیا بھر میں ہم ہی موحد ہیں، باقی

سب مشرک۔ سچا معبود نہ مل و علا پاک منز و سبوح و قدوس ہے جس کے لیے تمام صفات کمالیہ از لا ابد اواجب للذات ہیں، اور اصلاً کسی عیب سے ملوث ہونا قطعاً جزاً محال بالذات۔ یہ وہابیہ کا خدائے موہوم ہے جو اپنے لیے عیوب و فواحش پر قدرت تو رکھتا ہے مگر لوگوں کے شرم و لحاظ یا ہمارے سچے خدا کے قہر و غضب سے ڈر کر باز رہتا ہے۔

تازیانہ ۲:

اس نے باری عزوجل کا ناقص سے ملوث ہونا صرف ممکن نہیں، بلکہ ناقص بالفعل جانا ہے، کیونکہ جب اس نے اللہ تعالیٰ پر عیب و نقصان کا امکان مانا اس کا مطلب ہوا کہ کمالات کو اس کا مقتضائے ذات نہ جانا، تو کمال حقیقی سے بالفعل خالی اور حقیقہً ناقص ہوا۔

تنبیہ: دوسری کتاب ”ایضاح الحق“ میں مسائل تنزیہ و تقدیس باری تعالیٰ کو جن پر تمام اہل سنت کا اجماع قطعی ہے بدعت حقیقیہ بتایا اور لکھ دیا کہ خدا کو زمان و مکان و جہت سے پاک جاننا اور اس کا دیدار بلا کیف حق ماننا سب بدعت حقیقیہ ہیں۔ (ایضاح الحق الصریح)

تازیانہ ۳:

صدق کو اللہ عزوجل کے صفات کمالیہ سے کہتا ہے پھر اسے امر اختیاری جانتا ہے کہ باری تعالیٰ نے عدم صدق پر قدرت کے باوجود صدق کو برعایت مصلحت اختیار فرمایا، اہل سنت کے مذہب میں اللہ عزوجل کے کمالات اس کے یا کسی کے قدرت و اختیار سے نہیں، بلکہ باقتضائے نفس ذات ہیں، اس کی ذات پاک کے لیے لازم و واجب ہیں، تمام کتب کلامیہ اس کی تصریح سے مالا مال ہیں۔ مجھے حیرت ہے کہ اس بیباک بدعتی کو کیوں کراہت دوں، اگر کہتا ہوں کہ اللہ کے صفات کمالیہ کا اختیاری نہ ہونا ائمہ اہل سنت کا اجماعی مسئلہ ہے تو جیسے اس نے مسائل تنزیہ و تقدیس کو بدعت حقیقیہ لکھ دیا یہاں اس کو یہ کہتے کون زبان پکڑتا ہے کہ ائمہ اہل سنت سب بدعتی تھے، اور اگر یوں استدلال کروں کہ جب کمال اختیاری ٹھہرے تو چاہے حاصل کرے چاہے نہ کرے، تو عیب و نقصان روا ٹھہرا، اب باری تعالیٰ کا موصوف بصفات کمالیہ ہونا کچھ ضروری نہ ہوا، تو یہ تو اس کا عین مذہب ہے، صاف لکھ چکا کہ باری عزوجل میں عیب و آلائش ممکن، مگر ان

کے پیروؤں سے کہوں گا کہ آنکھ کھول کر دیکھو کس معتزلی کرامی کو امام جانتے ہو جو عقائد اہل سنت کو رد کرتا جاتا ہے، پھر نہ کہنا کہ ہم سنی ہیں۔

انھوں نے (اسماعیل دہلوی نے) کمالات باری تعالیٰ کا اختیاری ہونا صرف صدق میں ہی نہیں رکھا، بلکہ مسئلہ علم الہی میں بھی اس کی تصریح کی، تقویۃ الایمان میں صاف لکھا: ”غیب کا دریافت کرنا اپنے اختیار میں ہو کہ جب چاہیے کر لیجیے یہ اللہ صاحب ہی کی شان ہے۔“ یہ اللہ پر صریح بہتان ہے، صاف اقرار ہے کہ چاہے علم حاصل کر لے چاہے جاہل رہے۔ شہاباش بہادر! اچھا ایمان رکھتا ہے خدا پر۔ امام ابو حنیفہ نے فقہ اکبر میں فرمایا کہ صفات الہی ازلی ہیں، نہ حادث نہ مخلوق، تو جو انھیں حادث یا مخلوق بتائے یا ان میں تردد کرے وہ اللہ تعالیٰ کا منکر ہے۔

تازیانہ ۴:

صدق الہی اختیاری ہو، اور قرآن عظیم قطعاً اس کا کلام صادق تو واجب ہوا کہ قرآن مجید اللہ تعالیٰ کا مقتضائے ذات نہ ہو، اور باجماع مسلمین جو کچھ ذات و مقتضائے ذات کے سوا ہے سب حادث و مخلوق ہے، تو اس (اسماعیل دہلوی) کے مطابق قرآن مجید کو مخلوق ماننا لازم۔ اس مقام پر امام احمد رضا قدس سرہ نے علمائے امت کی ۳۲ عبارات پیش کیں جن میں قرآن مجید کو مخلوق ماننا کفر لکھا ہے۔

تازیانہ ۵:

”کذب پا قادر ہو کر اجتناب کرتا ہے“ پر نقوض

صدق باری تعالیٰ صفت کمال ہے، جس سے اس کی مدح کی جاتی ہے، اور اسماعیل دہلوی کے نزدیک قابل مدح یہ ہے کہ کذب پر قادر ہو کر اس سے بچے، سرے سے قدرت ہی نہ ہوئی تو عدم کذب میں کیا خوبی، پھر کی کوئی تعریف نہیں کرتا کہ وہ جھوٹ نہیں بولتا۔ اعلیٰ حضرت نے اس استدلال کے اجمالی نقوض ذکر کیے، پھر اس مغالطے کا حل بتایا۔ نقوض یہ ہیں:

رب عز وجل کا ارشاد ہے: وَمَا اَنَا بِظَلَامٍ لِلْعَبِيدِ۔ میں بندوں کے حق میں ستم گر نہیں۔

إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ، ان آیتوں میں اللہ تعالیٰ نے عدم ظلم سے اپنی مدح فرمائی، تو تمہاری دلیل کے مطابق باری تعالیٰ کو ظلم پر قادر کہنا ہوگا، اسی طرح کہ جو ظلم پر قدرت ہی نہ رکھے اس کی بے ظلمی کی کیا تعریف، آخر پتھر کی تعریف تو نہیں کی جاتی کہ ظلم نہیں کرتا، تو لاجرم خدا کو ظلم پر قادر مانے گا، سبحان اللہ! تم سے کیا دور، جب کذب پر قدرت مان چکے، تو ظلم میں کیا ستم رکھا ہے، مگر اتنا سمجھ لیں کہ ظلم کہتے ہیں ملک غیر میں تصرف بے جا کو، اگر ظلم پر باری تعالیٰ کو قادر مانو گے تو پہلے بعض اشیا کو اُس کی ملک سے خارج اور غیر کی ملک مستقل مان لو۔ مسلمانوں کو تو بیزور زبان و بہتان مشرک کہتے ہو! خود سچے پکے مشرک بن جاؤ۔ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ۔

تازیانہ ۶:

اللہ تعالیٰ نے بیٹا نہ بنانے اور بیوی نہ کرنے سے اپنی مدح فرمائی: وَقُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا (۲/۷۲) وَأَنَّهُ تَعَالَىٰ جَلَدُ رَبِّنَا مَا اتَّخَذَ صَاحِبَةً وَلَا وَلَدًا (۳۹/۳) اب بولو! تمہارے مطابق خدا جب چاہے بیاہ کرے بچے جنائے، مگر عیب سے بچنے کے لیے ایسا نہیں کرتا، تبھی تو صفت مدح ہوئی، سرے سے قدرت ہی نہ ہو تو کیا خوبی ہے۔

تازیانہ ۷:

ارشاد ہے: فَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا: تیرا رب بھولنے والا نہیں۔ عدم نسیان سے جو مدح فرمائی، تمہارے مطابق قابل تعریف یہی ہے کہ بھول سکتا ہے لیکن عیب سے بچنے کو بھولتا نہیں، یعنی اس کا نسیان ممکن ہوا۔

تازیانہ ۸:

حضرت موقی علیہ السلام نے اپنے رب کی مدح ”نہ بھکنے نہ بھولنے“ سے کی، ارشاد ہے: لَا يَضِلُّ رَبِّي وَلَا يَنسَى۔ اب تمہاری اسی دلیل کی بنیاد پر کہنا ہوگا کہ باری تعالیٰ کا بھکنا ممکن ہو، اگر ضلالت پر قدرت نہ ہو تو تعریف کس بات کی، پتھر کو کوئی نہ کہے گا کہ راہ نہیں بھولتا جب جھینکتے ہیں تو سید حازمین پر ہی آتا ہے۔ یہ چار تازیانے بطور نقض تھے۔

تازیانہ ۹:

یہ استدلال اسماعیل دہلوی نے معتزلہ سے سیکھی، اور اس کا جواب وہی ہے جو اہل سنت نے معتزلہ کو دیا تھا، چنانچہ امام رازی تفسیر کبیر میں زیر آیت ”إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ“ لکھتے ہیں کہ معتزلہ نے کہا یہ آیت دلالت کرتی ہے کہ اللہ تعالیٰ ظلم پر قادر ہے، اس لیے کہ رب عزوجل نے ترکِ ظلم سے اپنی مدح فرمائی ہے، اور کسی فعلِ قبیح کے ترک پر مدح جب ہی صحیح ہوگی کہ اسے اس کے کرنے پر قدرت ہو، آخر نہ دیکھا کہ لنجھا اپنی تعریف نہیں کر سکتا کہ میں رات میں چوری کے لیے نہیں جاتا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنی مدح میں فرمایا کہ مجھے خیند آئے نہ غنودگی، حالانکہ معتزلہ کے ہاں بھی اللہ تعالیٰ کے لیے یہ ممکن نہیں۔ خدا نے اپنی مدح میں فرمایا کہ ”لَا تُحْذِرُ كُنْهُ إِلَّا بَصَارًا“، حالانکہ یہ بھی ان کے ہاں ممکن نہیں۔

اس کے بعد اعلیٰ حضرت نے اس مغالطہ کا حل پیش فرمایا: فرماتے ہیں:

تازیانہ ۱۰:

اس مغالطے کا حل کہ۔ اُلیٰ سے اجتناب مع القدرة قابلِ تعریف ہے۔

صفاتِ مدائح کے درجات مختلف ہیں، بعض ”اولیٰ“ ہوتے ہیں یعنی اعلیٰ درجہ کمال، اور بعض ”تنزیٰ“ یعنی فائت الکمال کے لیے درجہ کمال۔ تنزیٰ صفات اسی کے حق میں مدح ہوں گے جو مدائحِ اوّلیٰ نہیں رکھتا، صاحبِ کمال نام کا اس پر قیاس جہل ہے، مثلاً عبادت و خضوع و انکسار انسان کے مدائح سے ہیں، اور باری جل شانہ پر محال، کیونکہ انسان کے لیے اُن کا مدح ہونا کمالِ حقیقی یعنی معبودیت کے فوت ہونے پر مبنی ہے، اس لیے یہ معبود کے حق میں عیب و منقصت ہے، اور اُس کے حق میں مدح تکبر و تعالیٰ ہے۔ اسی طرح ترکِ نقائص میں مخلوق کی مدح بالقصد بازرہنے پر مبنی ہونا بھی اس کے نقصانِ ذاتی کے سبب ہے، کہ انسان اپنی ذات میں سبوح و قدوس نہیں، واجب الکمال اور مستحیل النقصان نہیں، بلکہ جائز العیوب ہے، تو اس کے لیے مدح یہ ہے کہ جہاں تک ہو سکے بچے، یہی وجہ ہے کہ فقدانِ آلات و اسباب کی بنا پر بعض عیوب پر استطاعت نہ رہے تو مدح بھی نہیں ہوتی، اسماعیل دہلوی نے اپنے رب جل و علا کو بھی انھیں گونگوں لنجھوں بلکہ اینٹوں پتھروں پر قیاس کیا۔ حالانکہ یہ مدحِ اوّلیٰ و کمالِ حقیقی تھا کہ خدا

اپنے نفس ذات میں متعالی ہو، سیوح و قدوس ہو، واجب الکمالات مستحیل القیوح ہو، تو یہاں عیب ممکن سے باز رہنے اور بطور ترجیح بالقصد بچنے کی صورت ہی متصور نہیں۔

تاریخہ ۱۳۲۱ھ

سلب شے کب صفت کمال ہوتی ہے

یہاں ایک نکتہ کا افادہ فرمایا جس سے یہ مسئلہ حل ہوتا ہے کہ کسی شے کا سلب بذات خود ہرگز صفت کمال نہیں، بلکہ عیوب و نقائص کا سلب اُس وقت مقام مدح میں آتا ہے جب کسی صفت کمال کے ثبوت پر مبنی ہو۔ لہذا حقیقت صدق صفت کمال ہے، نہ کہ مجرد عدم کذب جو معدومات بلکہ محالات کے بارے میں بھی صادق۔ البتہ سلب کذب وہاں مفید مدح ہے جہاں ثبوت صدق کو مستلزم ہو، مثلاً زید عاقل مطلق کی تعریف کیجیے کہ جھوٹا نہیں، بیشک تعریف ہوئی کہ جھوٹا نہیں تو آپ ہی سچا ہوگا، اور سچا ہونا صفت کمال، تو اس سلب نے ایک صفت کمال کا ثبوت بتایا، لہذا مقام مدح میں آیا، جہاں ایسا نہ ہو وہاں ہرگز سلب کذب مفید مدح نہ ہوگا، نہ مظہر کمال، اب دیکھیے اسمعیل دہلوی کی دونوں مثالیں کہ ”گوئگے اور پتھر کی مدح کوئی عدم کذب سے نہیں کرتا“ گوئگے اور پتھر کی مدح کیوں کریں، وہاں سلب کذب ثبوت صدق سے ناشی نہیں، گوئگا اور پتھر اگر جھوٹے نہ ہوئے تو کیا خوبی کہ سچے بھی تو نہیں۔ اس کی ایک واضح مثال یہ ہے کہ ایک سنی مسلمان کے بارے میں کہیں کہ یہ رافضی نہیں وہابی نہیں، خارجی نہیں، معتزلی نہیں، کل بہتر فرقوں کا نام لے لے کر سلب کریں تو اس سنی کی بڑی تعریف ہوئی، جب کہ ایسا ہی کسی مجوسی کے بارے میں کہا جائے کہ یہ رافضی نہیں وہابی نہیں وہ تمام سالبہ قضیے یہاں بھی صادق ہوں گے پھر بھی اس کافر کی کچھ تعریف نہیں، تو کیا اس کی وجہ یہ ہے کہ مسلمان باوجود قدرت رافضی وہابی ہونے سے بچا اس لیے قابل تعریف ہوا، اور اُس کافر کو وہابی رافضی ہونے کی قدرت ہی نہ تھی اس لیے مدح نہ ٹھہرا؟ کوئی ایسا نہ کہے گا، بلکہ وجہ وہی ہے کہ جب یہ فرقے اہل قبلہ کے ہیں تو مسلمان کے حق میں بہتر کی نفی سنی ہونے کا اثبات کرے گی تو صفت مدح ہوئی، اور کافر سرے سے ”کلمہ گو“ ہی سے خارج ہے تو اُن کی نفی سے کسی صفت مدح کا اثبات نہ نکلا، لہذا مفید مدح نہ ٹھہرا۔

تاریخ ۲۰ تا ۲۱:

وہابیہ کذب الہی ممتنع بالغیر بھی نہیں مانتے۔

اسمعیل دہلوی نے کل نو مثالیں دیں کہ عدم کذب سے مدح نہیں ہوتی، اعلیٰ حضرت نے یہاں ان میں بقیہ مثالوں کو ذکر کر کے وجہ وہی فرمائی کہ عدم کذب بنفسہ صفت کمال نہیں جب تک کہ ثبوت کمال پر مبنی نہ ہو، اور یہاں ایسا نہیں۔ بلکہ ان تمام مثالوں میں اگر غور کریں تو عدم کذب کسی کمال کی بنیاد پر کجا! بلکہ عیوب و نقائص پر مبنی ہے، کہیں عدم عقل، کہیں عجز آلات، کہیں مغلوبیت، کہیں آفات، ایسا عدم کذب ہوگا تو باعث مذمہ ہوگا نہ کہ باعث مدح۔ یہ وجوہ ہیں کہ ان صورتوں میں عدم کذب سے تعریف نہیں کرتے، نہ وہ جاہلانہ و سفیانہ خیال کہ عیب پر قدرت نہ ہونا مانع کمال ہو۔ ان تازیانوں کے ساتھ ضمناً اور رد گزرے جن کا شمار سات تک پہنچتا ہے تو کل ۲۷ تازیانے ہوئے۔

تاریخ ۲۸، ۲۹:

(اسمعیل دہلوی نے) کذب کو حکمت کے منافی قرار دے کر باری تعالیٰ کے لیے ممتنع بالغیر قرار دیا، اور مثالیں وہ دیں جہاں امتناع بالغیر بھی نہیں، بلکہ قطعاً جائز و قوی ہے، جس کے وقوع میں عقلی و شرعی کوئی استحالہ نہیں، کیونکہ اس کے مذہب میں کذب الہی ممکن بالذات اور ممتنع بالغیر ہوتا تو مثالیں وہ دیتا جن میں ممتنع بالذات ہو کہ: دیکھو جہاں امتناع ذاتی ہوتا ہے عدم کذب باعث مدح نہیں، اور باری عزوجل کے لیے مدح ہے تو اس کے حق میں امتناع ذاتی نہیں، مگر اس کے برخلاف مثالیں وہ دیں جن میں امتناع ذاتی کا پتہ نہیں، مثلاً: جس کا منہ بند کر دیں یا گلا گھونٹ دیں اس وجہ سے جھوٹ نہ بول سکے، تو ظاہر ہوا کہ بولنے پر قادر تھا عارض کی وجہ سے امتناع ہوا تو یہ امتناع بالغیر ہوا، اسے بھی مانع مدح جان کر صراحۃً سلب کرتا ہے، پھر کیوں ممتنع بالغیر کہا تھا؟ صاف کہا ہوتا کہ امتناع بالغیر بھی نہیں رکھتا۔ پہلی مثال ہی دیکھیے، اخرس اور جماد ہی کی مثال لیجیے، اخرس تو انسان ہے، جماد کے لیے بھی کلام محال شرعی تک نہیں، صرف محال عادی ہے، کتب حدیث میں بطور خرق عادت ہزار بار پتھروں سے کلام واقع ہوا، اور ہوگا، قرب

قیامت یہود و نصر و حجری آریں گے تو شجر و حجر مسلمان سے کہیں گے: اے مسلمان! آ، یہ میرے پیچھے یہودی ہے۔ اسی طرح سید عالم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے گونگے کا کلام کرنا احادیث میں وارد، ارشاد باری تعالیٰ ہے: **وَقَالُوا لَجُلُودِهِمْ لَمْ يَهْتَدُوا عَلَيْنَا قَالُوا انْطَقْنَا اللَّهُ الَّذِي انْطَقَ كُلُّ شَيْءٍ**، اگر افسوس و جفا کا کلام ممتنع بالغیر ہوتا ہرگز واقع نہ ہوتا، کہ ہر ممتنع بالغیر کا وقوع اس غیر یعنی ممتنع بالذات کے وقوع کو مستلزم، جب وقوع کلام ثابت ہوا تو ان کے استحالہ کذب پر کوئی عقلی و شرعی دلیل نہیں۔

”ممتنع بالغیر“ کہنا بھی صریح تناقض ہے، کہ شئی ممتنع بالغیر جب ہو سکتی ہے کہ کسی محال بالذات کی طرف منجر ہو، ورنہ ممکن کا ممکن کو ناممکن کرنا لازم آئے گا، اور انتقائے حکمت اگرچہ اہل سنت کے نزدیک ممتنع بالذات، مگر ان حضرت (اسماعیل دہلوی) کے دین میں ممکن ہے، کہ آخر سلب حکمت ایک عیب و منقصت ہے اور وہ تمام عیوب و نقائص کو ممکن مان چکا، پھر کس منہ سے کہتا ہے کہ منافات حکمت امتناع بالغیر کا باعث ہوئی۔

(ملخصاً سبحان السبوح فتاویٰ رضویہ مترجم ۱۵/۳۶۲ تا ۳۹۹)

تاریخ ۳۰ سے ۳۵:

وہابیہ کا کذب الہی واقع ماننا لازم آتا ہے۔

بلکہ آں جناب کی تحریر سے کذب الہی کو واقع ماننا لازم آتا ہے، لکھا کہ باری تعالیٰ کا کذب تو اس وقت لازم آئے گا جب قرآن رہے، قرآن کا سلب ممکن کہ جس طرح اللہ تعالیٰ نے اتارا ویسے ہی اٹھالے، پھر نص کی تکذیب کیسے ہوگی، اس کا مطلب خدا کی بات جھوٹی ہو جائے تو ہو جائے اس میں کچھ حرج نہیں، حرج تو اس میں ہے کہ بندے اسے جھوٹا جانیں، یہ اسی وقت ہوگا جب آیات باقی رہیں۔ کلام الہی صفت قدیمہ ممتنع الزوال ہے، قدرت و اختیار سے نہیں، ورنہ کلام الہی کا مخلوق و مقدر ہونا لازم آئے گا۔

”کذب پر قدرت نہ ہو تو بندے کی قدرت بڑھ جائے گی“ جواب کا خلاصہ:

اسی موضوع پر ایک رسالہ ”دامان باغ سبحان السبوح“ تصنیف فرمائی، اس میں بھی باری

تعالیٰ کے کذب سے پاک ہونے پر تفصیل فرمائی، اور یہ دلیل کہ اگر جھوٹ نہ بول سکے تو بندے کی قدرت بڑھ جائے۔ اسے چار وجوہوں سے باطل قرار دیا، پھر بہت ہی اہم بات ارشاد فرمائی جس سے یہ دلیل ریت کی دیوار ثابت ہوتی ہے۔ فرماتے ہیں:

ساری بات یہ ہے کہ احق نے افعال انسانی کو خدا کی قدرت سے علاحدہ سمجھا ہے کہ آدمی اپنے کام اپنی قدرت سے کرتا ہے، یہ رافضیوں معتزلیوں فلسفیوں کا مذہب ہے، اہل سنت کے نزدیک انسانی حیوانی تمام جہاں کے افعال، اقوال، اعمال و احوال سب اللہ عز و جل ہی کی قدرت سے واقع ہوتے ہیں۔ اوروں کی قدرت ایک ظاہری قدرت ہے جسے تاثیر و ایجاد میں دخل نہیں، قدرت موثرہ اللہ عز و جل کے لیے ہے۔ تو کذب و صدق، کفر و ایمان، طاعت و عصیان انسان سے جو کچھ ہوگا وہ اللہ ہی کا مخلوق و مقدر ہوگا، اسی کی ایجاد سے پیدا ہوگا، پھر کیوں کر ممکن کہ انسان کوئی فعل قدرت الہی سے جدا کر سکے۔ پھر وزن برابر کرنے کو خدا کو خود اپنے لیے بھی کر سکتا پڑے۔ اس اندھے سے پوچھو، انسان کو کس کے جھوٹ پر قدرت ہے؟ اپنے یا خدا کے؟ ظاہر ہے انسان تو ”کذب انسانی“ پر قادر ہے، نہ کہ معاذ اللہ ”کذب ربانی“ پر، اور ظاہر ہے کہ ”کذب انسانی“ ضرور قدرت ربانی میں ہے، پھر ”کذب ربانی“ قدرت ربانی میں نہ ہوا تو قدرت انسانی کیونکر بڑھ گئی؟ وہ ”کذب ربانی“ پر کب تھی؟ اور جس پر تھی (یعنی کذب انسانی پر) اسے قدرت ربانی محیط ہے۔ نیز ہم پوچھتے ہیں کہ قدرت انسانی بڑھ جانے سے کیا مراد ہے؟ آیا یہ کہ انسان کے تمام مقدرات گنتی میں خدا کے تمام مقدرات سے زیادہ ہو جائیں گے؟ یہ تو بدابہت باطل ہے، کیوں کہ کذب و جملہ نقائص خدا کی قدرت میں نہ ہوں جب بھی اس کے مقدرات غیر متناہی رہیں گے، اور انسان کتنا ہی ناپاک کاموں پر قدرت رکھے اس کے مقدرات متناہی و محدود ہی رہیں گے، اور متناہی کو نامتناہی سے کوئی نسبت ہی نہیں۔ نیز یہ قضیہ حق ہے کہ جس پر انسان قادر ہے اس پر اللہ تعالیٰ بھی قادر ہے، اللہ کو حقیقی ذاتی قدرت ہے اور بندے کو ظاہری عطائی قدرت ہے، انسان کا کسی فعل کو کرنا کسب کہلاتا ہے، اسی قدر اسے قدرت ہے، قدرت حقیقیہ ایجاد یہ میں اس کا حصہ نہیں، وہ خالص مولیٰ عز و جل کے

لیے ہے۔ تو اس کلمہ حق کا حاصل یہ ہوا کہ انسان جس چیز کے کسب پر قادر ہے اللہ تعالیٰ اس کے خلق و ایجاد پر قادر ہے، کہ وہ کسب نہ ہوگا مگر بقدرت خدا، مگر اس نے اس بات کو یوں بنالیا کہ انسان جس چیز کے کسب پر قادر ہے اللہ تعالیٰ بھی خود اپنے لیے اس کے کسب پر قادر ہے۔
 سبحانه الله رب العرش عما يصفون. (ملخصاً فتاویٰ رضویہ مترجم ۱۵/۳۵۵ تا ۳۵۷)

خلف وعید کا مسئلہ

اللہ تعالیٰ کفر و شرک نہیں بخشنے گا مگر اس سے ٹحلی معصیت ہو سکتا ہے بخش دے۔ اس پر آیت قرآنی شاہد ہے: **إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ**، معتزلہ نے اسے صفائے کفر کے ساتھ خاص کیا، اہل سنت نے کبار کو بھی شامل کیا، معتزلہ نے کبار میں توبہ کی قید لگا دی، اہل سنت نے نص مطلق ہونے کی بنا پر حکم بھی مطلق رکھا، معتزلہ نے حوالے میں معصیت پر وارد نصوص وعید پیش کیے، اہل سنت نے عفو سے متعلق نصوص پیش کیے، اور نصوص وعید کا جواب دیا کہ وہ تو وقوع بتاتی ہیں، نہ کہ وجوب، معتزلہ کے جواب میں ہی کسی نے کہہ دیا کہ: خلف وعید کرم ہے، یہاں خلف وعید کی بحث سامنے آئی: شرح عقائد میں ہے:

وزعم بعضهم ان الخلف في الوعيد كرم فيجوز من الله تعالى
 والمحققون على خلافه، كيف وهو تبديل للقول وقد قال الله
 تعالى "مَا يَسْتَلِ الْقَوْلُ لَدَيْ" (شرح عقائد نفسیہ صفحہ ۱۲۱ مجلس برکات)

اس سے معلوم ہوا کہ معتزلہ کے جواب میں کسی نے خلف وعید کی جوابات کہہ دی محققین اہل سنت نے اس کو رد کر دیا۔ مگر جب وہابیہ کی یہ بدعت سیدہ منظر عام پر آئی کہ "اللہ تعالیٰ کے لیے کذب ممکن ہے"، اور اس پر گرفت ہوئی تو انھوں نے "ذو بے کو تنکے کا سہارا" اسی "خلف وعید" کا دامن تھام لیا، اعلیٰ حضرت نے اس استدلال کو "سبحان السبوح" میں کئی جہتوں سے رد کیا، جس کے ضمن میں اس رسالے میں "خلف وعید" کے متعلق وہ تحقیقات سامنے آئیں جو علم کلام کی کسی کتاب میں دیکھنے کو نہ ملیں گی، ہم "سبحان السبوح" سے کچھ ابحاث کا خلاصہ درج

کرتے ہیں:

خلف وعید کی پوری بحث

جوازِ خلف کس معنی میں ائمہ میں مختلف فیہ ہے؟ خلف کے قائلین کے نزدیک یہ تخصیص نصوص و تقیید وعید جیسے امور پر مبنی ہے جن کے بعد بات کو بدلنا اور کہہ کر پلٹنا لازم نہیں آتا۔ لیکن خلف اس معنی میں کہ متکلم ایک بات کہہ کر پلٹ جائے اور جو خبر دی تھی اس کے خلاف عمل میں لائے یہ بلاشبہ کذب کی قسم ہے۔ اسمعیل دہلوی نے کلامِ علما میں خلف کے یہی معنی سمجھے کہ باری تعالیٰ معاذ اللہ بات کہہ کر پلٹ جائے، خبر دے کر غلط کر دے، لہذا جوازِ خلف پر امکانِ کذب کو متفرع کیا، حالانکہ دنیا میں کوئی عالم اس کا قائل نہیں۔ جوازِ خلف میں جو اختلاف ہے وہ بمعنی امکانِ عقلی نہیں بلکہ جوازِ شرعی اور امکانِ وقوعی میں اختلاف ہے، جس کے بعد امتناع بالغیر بھی نہیں رہتا:

اولاً: اس لیے کہ اہل سنت بالا جماع اور معتزلہ کا ایک فرقہ گناہ کبیرہ کر کے بے توبہ مرنے والوں کی مغفرت کے امکانِ عقلی پر متفق ہیں، اختلافِ امکانِ شرعی میں ہوا، اہل سنت بالا جماع شرعاً بھی جائز بلکہ واقعہ مانتے ہیں، یہ فرقہ معتزلہ شرعاً ناجائز اور عذاب واجب مانتا ہے، انھوں نے آیات وعید سے استدلال کیا، جواب میں جوازِ خلف کا مسئلہ پیش ہوا۔

یہاں اعلیٰ حضرت نے شرح مقاصد کی ایک عبارت نقل کر کے فرمایا کہ: دیکھو علما اس جوازِ خلف سے عذاب کے وجوب شرعی کو دفع کرتے ہیں، اور وجوب شرعی کا مقابل جوازِ شرعی ہے، اگر صرف امکانِ عقلی ہو تو معتزلہ کو اس سے انکار کب تھا۔

ثانیاً: محققین جو جوازِ خلف نہیں مانتے وہ آیت کریمہ ”لَا يَتَذَكَّرُ لَوْلَا رَحْمَةُ رَبِّكَ“ سے استدلال کرتے ہیں، اور ظاہر کہ آیت میں نفی وقوع صرف امتناع شرعی پر دلیل ہوگی نہ کہ امتناع عقلی پر، تو لازم کو مجوزین علما جوازِ شرعی مانتے ہوں، ورنہ محققین کی دلیل محل نزاع پر منطبق نہ ہوگی ثالثاً: واحدی نے آیت کریمہ ”إِنَّكَ لَا تُخْلِفُ الْمِيعَادَ“ سے صرف وعدہ مراد لیا اور

وعید پر حمل کرنے سے انکار کیا، کہ اس میں تو خلف جائز ہے، تفسیر کبیر میں ہے: ”وَذَكَرَ

الواحدی ... لم لایجوز أن یحمل هذا علی ميعاد الاولیاء دون وعید الاعداء، لان خلف الوعید کرم عند العرب۔ اس سے ظاہر ہوا کہ علمائے مجوزین اگر صرف امکان عقلی مانتے تو آیت میں اس حمل کی انھیں کچھ حاجت نہ تھی، کہ انتفاء شرعی جواز عقلی کے کچھ منافی نہیں۔

رابعاً: مجوزین کے نزدیک تحقیق یہ ہے کہ خلف وعید صرف مسلمانوں کے حق میں ہے، کفار کے حق میں نہیں۔ اگر صرف امکان عقلی میں کلام ہوتا تو وہ باجماع جماہیر اہل سنت کفار کے حق میں بھی حاصل، لہذا ثابت ہوا کہ قائلین جواز جواز شرعی لیتے ہیں، اور خلف کے امتناع بالغیر سے بھی انکار کرتے ہیں۔ اب تم نے ”خلف وعید“ کے وہ معنی لیے جو کذب کی ایک قسم ہے تو قطعاً تمہارے زعم میں ان علماء کے نزدیک کذب الہی نہ صرف عقلاً بلکہ شرعاً بھی جائز ہو، جسے امتناع بالغیر بھی نہیں کہہ سکتے، یہ تو صریح کفر ہے، والعیاذ باللہ تعالیٰ۔

”امکان کذب خلف وعید کی فرع نہیں“ اس پر دلائل

امکان کذب کو خلف وعید کی فرع قرار دینا غلط ہے۔ بعض علماء مسئلہ خلف وعید میں جواز کی طرف گئے، لیکن محققین علماء نے انکار فرمایا، اور جائز کہنے والے علماء بھی امکان کذب کی طرف نہیں گئے، بلکہ اس سے تبری کرتے ہیں، لہذا ان علمائے مجوزین خلف کی طرف بھی امکان کذب الہی کی نسبت بڑی جسارت اور بہتان ہے، اس پر اعلیٰ حضرت نے دس قاہرہ جتیں قائم کیں، ہم ذیل میں چند کا خلاصہ درج کرتے ہیں۔

(حجت اولیٰ)

تمام کتب کلامیہ میں کذب باری محال ہونے پر اجماع و اتفاق کا ذکر ہے۔

(حجت ثانیہ)

جو علماء مسئلہ خلف وعید میں علماء کا اختلاف بتاتے ہیں وہی استحالہ کذب پر اجماع نقل کرتے ہیں، مثلاً: شرح مقاصد میں ہے: ”ان المتأخرین منهم جوزوا الخلف فی الوعید“، پھر اسی شرح مقاصد میں یہ بھی ہے: ”الکذب وهو محال باجماع العلماء

لأن الكذب نقص باتفاق العقلاء وهو على الله تعالى محال“۔ تو کیا ان علما کو خبر نہ تھی کہ امکانِ کذب خلف وعید کی فرع ہے؟ کہ ایک جگہ ”اختلافی“ لکھ کر دوسری جگہ ”اجماعی“ بتا رہے ہیں؟۔

(حجت ثالثہ)

جو علما خلف وعید کو جائز مانتے ہیں وہ بھی کذب الہی کو محال جانتے ہیں، مثلاً: شرح طوابع میں ہے: ”الخلف في الوعيد حسن“ پھر اسی میں یہ بھی ہے: ”الكذب على الله تعالى محال“۔ تو کیا یہ علما خود اپنا لکھا نہ جانتے تھے؟ کہ دو متلازم چیزوں میں ایک کو جائز اور دوسرے کو محال مان لیتے، اور اپنے کلام میں تناقض کرتے ہیں؟۔

خلف وعید کے مجوزین کی اصل بنیاد

مجوزین کے نزدیک ”خلف وعید“ کے جواز کی پہلی وجہ یہ ہے کہ وعید سے مقصود بس انشائے تخویف و تہدید ہے، نہ کہ اخبار، تو سرے سے کذب کا محل ہی نہ رہا۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ آیات وعید آیات غفو سے مخصوص و مقید ہیں، تو آیات غفو کو ملانے سے آیات وعید کے یہ معنی ٹھہرے کہ جنہیں معاف نہ فرمائے گا وہ سزا پائیں گے، لہذا احتمالِ کذب کی کوئی گنجائش نہیں۔ یہ تفسیر بیضاوی و تفسیر عمادی و روح البیان اور شرح مقاصد وغیرہا میں ہے۔ رد المحتار میں مسئلہ خلف وعید کے ذکر کے بعد یہ بھی ہے کہ نصوص وعید جو بظاہر عام ہیں ممکن ہے اُن میں تخصیص ہو، یعنی وعید اُن لوگوں کے ساتھ خاص ہو جنہیں مولیٰ تعالیٰ عذاب فرمانا چاہتا ہے۔ آج تک کسی عاقل نے عام مخصوص منہ البعض کو کذب کہا ہے؟ ایسے عام تو قرآن میں بکثرت موجود ہیں، پھر امکانِ کذب کیوں مانو، صاف نہ کہہ دو کہ قرآن مجید میں جا بجا کذب موجود ہے۔ (معاذ اللہ تعالیٰ)

تیسری وجہ یہ ہے کہ اگر کوئی نص مفید تقیید و تخصیص نہ ہو تو بھی کریم کی شان ہی یہ ہے کہ وعید بنظر تہدید فرمائے اور اس سے یہی مراد لے کہ اگر ہم معاف نہ فرمائیں تو یہ سزا ہے، گویا قرینہ کرم تخصیص کے لیے کافی ہے، اگرچہ تخصص قوی نہ ہو۔ ان تینوں وجوہ سے معلوم ہوا کہ

مجوزین بھی اس قول سے وہ معنی مراد لیتے ہیں جس سے کذب کا امکان نہ رہے۔
(حجتہ رابعہ)

خلف وعید امکان کذب نہیں اس پر مزید دلائل

خلف وعید کے مجوزین کے دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: **إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ**۔ (کذافی رد المحتار) سبحان اللہ! جب وعید کرنے والے کے کلام سے ہی جوازِ خلف منسوب ہے کہ اسی نے فرمادیا ”ہم جسے چاہیں گے بخش دیں گے“ تو یہ دلیل امکان کذب کی راہ بند کر دیتی ہے، اگر بادشاہ حکم نافذ کرے کہ: ”جو یہ جرم کرے گا یہ سزا پائے گا“، اور ساتھ ہی یہ بھی ارشاد فرمائے کہ: ”ہم جسے چاہیں گے معاف فرمادیں گے“ اب اگر بعض مجرموں کو معاف کر دے تو کیا اپنے پہلے حکم میں جھوٹا ہوگا؟
(حجت خامسہ)

خلف وعید کے مجوزین آیت کریمہ: **إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ** سے استدلال کرتے ہیں، سبحان اللہ! جب اس کا جوازِ خلف خود اسی کے ارشاد کی طرف مستند کہ اسی نے ارشاد فرمایا ”ہم جسے چاہیں گے بخش دیں گے“ تو یہ دلیل امکان کذب کو کوئی راہ نہیں دیتی۔ لہٰذا انصاف! اگر بادشاہ حکم نافذ کرے کہ جو ”یہ جرم کرے گا یہ سزا پائے گا“ پھر ساتھ ہی یہ ارشاد فرمائے کہ ”ہم جسے چاہیں گے معاف فرمادیں گے“ تو کیا اگر وہ بعض مجرموں کو معاف کر دے تو اپنے پہلے حکم میں جھوٹا پڑے گا؟ کیا اس سے لوگوں کے دلوں سے آئین کی قدر گھٹ جائے گی؟ کوئی شخص دوسرے ارشاد کی بنا پر ثابت کرے کہ ”بادشاہ نے جو سزا مقرر فرمائی ہے ضروری نہیں کہ ہو ہی کر رہے بلکہ ٹل بھی سکتی ہے“ تو کیا وہ اس قول میں بادشاہ کا کذب محتمل مان رہا ہے؟ ذرا آدمی سوچ سمجھ کر تو بات منہ سے نکالے۔
(حجت سادسہ)

یہاں اعلیٰ حضرت نے امام رازی کی عبارت ذکر فرمائی جس کا خلاصہ یہ ہے کہ امام ابو عمرو بن العلاء رحمہ اللہ نے عمرو بن عبیدہ معترلی سے کہا: اہل کبار کے بارے میں تیرا کیا عقیدہ ہے؟

بولا: اللہ تعالیٰ اپنی وعید ضروری پوری کرے گا جیسا کہ اپنا وعدہ پورا کرے گا، فرمایا: تو دل کا اندھا ہے، اہل عرب وعدہ سے رجوع کو برا جانتے ہیں، اور وعید سے درگزر کو کرم مانتے ہیں۔ معتزلہ کہتے ہیں کہ اس پر اس معتزلی نے کہا: کیا آپ خدا کو اپنی ذات کا جھٹلانے والا ٹھہرائے گا؟ امام نے کہا: نہیں، اس نے کہا: تو آپ کی دلیل ساقط ہوگئی، اس پر امام خاموش ہو گئے۔

امام رازی فرماتے ہیں کہ میرے نزدیک امام یہ جواب دے سکتے تھے کہ اعتراض تو جب لازم آئے جب وعید یقینی بلا شرط ہو، اور میرے نزدیک سب وعیدیں ”عدم غفو“ سے شرط ہیں، تو خلف وعید سے معاذ اللہ کلام الہی میں کذب کہاں سے لازم آیا، اتنی۔

دیکھو، اگر خلف وعید ماننا امکان کذب ماننا ہوتی تو امام کا خاموش ہونا کیا معنی، انھیں صاف کہنا تھا میں جواز خلف ماننا ہوں تو امکان کذب ماننا میرا مذہب۔ آگے امام رازی نے جواب دیا کہ سب وعیدیں مقید ہیں، سبحان اللہ! جب وعیدیں مقید ہوں گی تو امکان کذب کدھر جائے گا؟

(حجت سابعہ)

اسی ردالمحتار میں صاحب حلیہ سے نقل کیا کہ خلف وعید کا جواز صرف مسلمانوں کے حق میں ہے، نہ کہ کفار کے حق۔ اور صاحب حلیہ نے لکھا: وحاش للہ ان یراد بجواز الخلف فی الوعد ان لا یقع عذاب من اراد اللہ الاخبار بعذابه فانہ محال علی اللہ تعالیٰ۔ یعنی حاشا للہ! خلف وعید جائز ہونے کے یہ معنی نہیں کہ اللہ عز وجل نے جس کے عذاب کی خبر دینی چاہی اس کا عذاب واقع نہ ہو، یہ اللہ پر قطعاً محال ہے۔ اس سے واضح ہوا کہ جو خلف وعید کے قائل ہیں وہ بھی امکان کذب کو رد کرتے ہیں۔

(حجت ثامنہ)

خلف وعید غفو و مغفرت ہی کا نام ہے۔

خلف وعید اور غفو و مغفرت میں مساوی کی نسبت ہے۔ دلیل اس پر ائمہ کا اس آیت کریمہ سے استدلال ہے کہ: ”وَيَغْفِرُ مَا ذُوقَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ“، واضح ہے کہ یہ آیت صرف جواز

مغفرت بتاتی ہے، اس کو دلیل بنانا خود دلیل ہے کہ وہ علما مغفرت کو خلف وعید سے عام نہیں مانتے، ورنہ جوازِ اعم ہرگز جوازِ اخص کو ثابت نہیں کرتا۔ دوسری طرف معتزلہ ”امتناعِ عفو“ پر آیاتِ وعید سے استدلال کرتے ہیں، جس کا جواب ان علما نے ”جوازِ خلف“ سے دیا، لاجرم ”جوازِ خلف“ کو ”امتناعِ عفو“ کا رد مانا، تو ان کا یہ جواب دلیل ہے کہ وہ خلف وعید کو مغفرت سے عام نہیں مانتے، کیونکہ جوازِ اعم عدمِ جوازِ اخص کی نفی نہیں کر سکتا، اور بتائیں تو بدابہت نہیں، لہذا ثابت ہوا کہ دونوں میں تساوی کی نسبت ہے۔ لہذا ظاہر ہوا کہ وہ علما صرف عدمِ وقوعِ وعید بوجہ عفو کو ”خلف وعید“ سے تعبیر کرتے ہیں، اور یہی مغفرت سے مساوی ہے، نہ کہ معاذ اللہ تبدیلِ قول و تمذیبِ خبر۔

(حجت تاسعہ)

خلف وعید کس معنی میں مختلف فیہ ہے؟

اس مدعیِ جدید نے کذب کا صرف امکانِ عقلی ہی ائمہ دین کی طرف منسوب نہیں کیا، بلکہ انھیں کفر صریح کا قائل قرار دیا، حالانکہ ان کا دامن تو کفر و ضلالت کے دھبوں سے پاک ہے، اس کی تفصیل یہ ہے:

”خلف وعید“ بایں معنی کہ متکلم ایک بات کہہ کر پلٹ جائے اور جو خبر دی تھی اس کے خلاف کرے بلاشبہ اقسامِ کذب سے ہے، کہ کذب نہیں مگر خلافِ واقع کی خبر دینا، تو اس معنی پر ”خلف“ کو ممکن، واقع یا واجب جو کچھ مانے بعینہ وہی حکم کذب کے لیے ہوگا، اس مدعیِ جدید نے کلامِ علما میں خلف کے یہی معنی سمجھے کہ باری تعالیٰ بات کہہ کر پلٹ جائے اور خبر دے کر غلط کر دے، لہذا ”جوازِ خلف“ پر ”امکانِ کذب“ کو متفرع کیا، حالانکہ حاشا، دنیا میں کوئی عالم اس کا قائل نہیں، بلکہ دو صراحۃً اس معنی کا ردِ بلیغ فرماتے ہیں، اور ”جوازِ خلف“ کو تخصیصِ نصوص اور تنقیدِ وعید جیسے امور پر بنا کرتے ہیں جس کے بعد نہ تو کہہ کر پلٹا ہونہ بات بدلنا ہو، مگر یہ لوگ ”خلف وعید“ کو خواہی نخواہی اسی معنی پر ڈھالتے ہیں جو ایک قسم کذب ہے، تاکہ اس کے جواز سے امکانِ کذب کی راہ نکالیں۔

اچھا، تو اب نظر کیجیے کہ ”جوازِ خلف“ کے کیا معنی ہیں؟ اور وہ اپنے کس معنی پرائمہ میں مختلف فیہ ہے؟ حاشاً، جوازِ خلف صرف بامکان عقلی مختلف فیہ نہیں، بلکہ اس کے ”جوازِ شرعی“ اور ”امکانِ وقوعی“ میں بھی نزاع ہے، جس کے بعد ”امتناعِ بالغیر“ بھی نہیں رہ جاتا، دلائل سنئے:

اولاً: اہل سنت اور بعض معتزلہ کا اتفاق ہے کہ کبائر بے توبہ کی معافی عقلاً ممکن ہے، مگر امکانِ شرعی میں اختلاف ہوا، اہل سنت شرعاً بھی جائز بلکہ واقع مانتے ہیں، اور معتزلہ شرعاً ناجائز اور عذاب واجب مانتے ہیں، انھوں نے آیات و وعید سے استدلال کیا، اس کے جواب میں ”جوازِ خلف“ کا معاملہ پیش ہوا، یعنی اے معتزلہ! تمہارا استدلال تو جب تمام ہو کہ ہم وقوع و وعید شرعاً واجب مانتے ہیں، وہ خود ہمارے نزدیک جائز الخلف ہے، تو عفو جائز کا جائز ہی رہا، اور شرعاً وجوبِ عذاب جو تمہارا دعویٰ ہے ثابت نہ ہوا۔

علماء ”جوازِ خلف“ سے عذاب کے ”وجوبِ شرعی“ کو دفع فرماتے ہیں، اور ”وجوبِ شرعی“ کا مقابل ”جوازِ شرعی“ ہے، اگر صرف امکانِ عقلی مراد ہو تو وہ ان معتزلہ کے مذہب کے خلاف نہیں، وہ کب کہتے تھے کہ ”واجب عقلی“ ہے جو تم ”امکانِ عقلی“ پیش کرو، تو ثابت ہوا کہ علماء یقیناً ”خلف و وعید“ کو شرعاً جائز مانتے ہیں۔

ثانیاً: محققین جو ”جوازِ خلف“ نہیں مانتے آیت کریمہ ”لَا يُؤْذِلُ الْقَوْلُ لَدَيَّ“ سے استدلال کرتے ہیں، اور ظاہر کہ آیت کریمہ میں وقوع کی نفی صرف استحالہ شرعیہ پر دلیل ہوگی، نہ کہ ”امتناعِ عقلی“ پر، تو لازم کہ وہ علماء ”جوازِ شرعی“ مانتے ہوں، ورنہ محققین کی دلیل محل نزاع سے محض اجنبی، اور محل نزاع نہ سمجھنے پر مبنی ہوگی۔

ثالثاً: واحدی نے بسیط میں آیت کریمہ ”إِنَّكَ لَا تُخْلِفُ الْمِيعَادَ“ سے صرف وعدہ مراد لیا اور اس کو وعید پر محمول کرنے سے انکار کیا کہ اس میں تو خلف جائز ہے۔ (دیکھیں تفسیر کبیر زیر آیت مذکورہ) ظاہر ہے کہ علمائے مجوزین صرف امکانِ عقلی مانتے تو آیت میں اس حمل کی انھیں کیا حاجت تھی؟ کہ انتفائے شرعی ”جوازِ شرعی“ کے کچھ منافی نہیں۔

رابعاً: مجوزین کے نزدیک تحقیق یہ ہے کہ ”خلف و وعید“ صرف بحق مسلمین جائز ہے، نہ بحق

کفار، اگر صرف امکان عقلی میں کلام ہوتا تو وہ باجماع اشاعہ و بلکہ جماہیر اہل سنت حق کفار میں بھی حاصل، اور یہی حق ہے، تو ثابت ہوا کہ جوازِ خلف و عید کے قائلین جواز سے مراد ”جواز شرعی“ لیتے، اور خلف کے امتناع بالغیر سے بھی انکار رکھتے ہیں، اب تم نے خلف کے وہ معنی لیے جو ایک قسم کذب ہے تو لازم کہ تمہارے زعم باطل میں ان علما کے نزدیک کذب الہی نہ صرف عقلاً بلکہ شرعاً بھی جائز ہو، جو مستنفع بالغیر بھی نہیں، یہ صریح کفر ہے۔

(حجتِ عاشرو)

خلف و عید جس معنی میں جائز مانتے ہیں وہ واقع ہے

علما جس معنی پر خلف جائز مانتے ہیں وہ صرف جائز نہیں بلکہ بالیقین واقع مانتے ہیں، تو تمہارے زعم پر لازم کہ ائمہ دین کذب الہی واقع مانتے ہیں۔

اولاً: اس لیے کہ ”خلف“ اور ”غٹو“ اُن کے نزدیک مساوی ہیں، اور ایک مساوی کا وقوع قطعاً دوسرے مساوی کے وقوع کو لازم۔

ثانیاً: اگر تساوی نہ مانیں تو آیہ کریمہ ”وَيَغْفِرُ مَا ذُوقَ ذَلِكُ“ سے ان کا استدلال دلیل ہے کہ خلف غٹو سے مساوی نہ سہی عام ہوگا، بہر حال وقوع مغفرت وقوع خلف ہوا، تو تمہارے نزدیک وقوع کذب ہوا۔

ثالثاً: مختصر العقائد میں ”خلف و عید“ کو محال لکھ کر وعید مسلمین کے متعلق ”یترک الوعد“

لکھا۔

رابعاً: امام حلبی نے حلیہ میں لکھا کہ ”خلف و عید“ صرف ”غٹو“ کا نام ہے، آپ بتائیں کہ غٹو یقیناً واقع ہے یا نہیں؟ تو اپنے خدا کو کاذب کہہ چکے یا نہیں؟

بالجملہ علما جس معنی پر خلف جائز مانتے ہیں اسے امکان کذب سے کوئی تعلق نہیں، ان کے نزدیک خلف بمعنی: ”نہم ایقاع و عید بعبہ تجاوز و کرم“ ہے جو کہ عین غٹو یا غٹو کا مساوی ہے، اور یہ معنی نہ صرف جائز بلکہ یقیناً واقع ہے۔ رہا خلف بمعنی ”تبدیل قول“ و ”تکذیب خبر“ جس کے جواز پر امکان کذب متفرع ہو سکے ہرگز ان علما کی مراد نہیں، نہ دنیا میں کوئی عالم اس کا قائل، بلکہ

وہ بیک زبان کذب الہی کے استحالہ قطعی و امتناع عقلی پر اجماع رکھتے ہیں۔

خلف و وعید کے معاملہ میں اصل نزاع کیا ہے؟

اب سوال یہ ہے کہ جب خلف بمعنی ”تبدیل قول“ کے استحالہ پر اجماع قائم ہے اور بمعنی مساوی عفو بالا جماع جائز بلکہ واقع ہے تو علمائے مجوزین و علمائے مانعین میں نزاع کس امر پر ہے؟۔ اس کا جواب یہ ہے کہ منشاء نزاع ’اطلاق خلف کی تجویز ہے، یعنی لفظ ”خلف و وعید“ کا اطلاق کرنا درست ہے یا نہیں؟ مجوزین نے خیال کیا کہ یہ معاذ اللہ کسی عیب و منقصت کا پتہ نہیں دیتا، بلکہ عفو و کرم پر دلیل ہوتا ہے، اور محل مدح میں بولا جاتا ہے، لہذا اللہ تعالیٰ کے متعلق اس لفظ کا اطلاق جائز ہے، اور محققین مانعین نے دیکھا کہ یہ لفظ ایک محال معنی یعنی ”تبدیل قول“ کا وہم پیدا کرتا ہے، اور اللہ تعالیٰ کے متعلق محال کا ایہام بھی منع کے لیے کافی ہے، اور اس لفظ سے مدح صرف مخلوق کی ہوتی ہے جس پر خالق کو قیاس کرنا درست نہیں، اس لیے انہوں نے اس لفظ کے اطلاق سے منع فرمایا۔ اسی لیے حلیہ میں فرمایا کہ معلوم ہوا کہ خلف و وعید سے اسی قدر مراد ہے تو مناسب ہے کہ وعدہ و وعید کسی میں جواز خلف کا لفظ نہ بولیں، کہ اس سے کسی کو اس معنی محال کا وہم نہ گزرے۔ واقعی امام محقق حلی کا گمان بجا تھا کہ چودھویں صدی میں ان جہال سبھا کو وہ وہم ہو گیا، والعیاذ باللہ تعالیٰ۔ (ملخصا سجان السیوح فتاویٰ رضویہ مترجم جلد ۱۵ صفحہ ۳۱۱ تا ۳۲۵)

مومن مطیع کی تعذیب محال ہونے سے استدلال

سجان السیوح کے سوال میں یہ بھی تھا کہ ایک دیوبندی نے کہا:

ہمارا اعتقاد یہ ہے کہ خدا نے کبھی جھوٹ بولا نہ بولے، مگر بول سکتا ہے، بہشتیوں کو دوزخ اور دوزخیوں کو بہشت میں بھیج دے تو کسی کا اجارہ نہیں۔ (فتاویٰ رضویہ مترجم ۱۵/۳۱۲)

اس کے رد میں اعلیٰ حضرت فرماتے ہیں:

اقول: ہمارے ائمہ ماترید یہ کے نزدیک مومن مطیع کی تعذیب محال عقلی ہے۔ اور امام نسفی

وغیرہ بعض علما نے عفو کا فر کو بھی عقلاً ناممکن جانا۔ اس سے قطع نظر اس سے پوچھا جائے کہ

انبیاء و اولیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام جنہوں نے کبھی اطاعت کے سوا کچھ گناہ نہ کیا معاذ اللہ ان کا دوزخ میں جانا، اور کافروں مشرکوں کا جنت میں آنا محال شرعی بھی مانتا ہے یا نہیں؟ اگر نہیں تو اپنے ایمان کی فکر کرے، اور اگر ہاں تو ممتنع بالغیر ہوا اور ممتنع بالغیر وہی جس کا وقوع ماننا کسی ممتنع بالذات کی طرف منجر ہو، اب وہ غیر کیا ہے؟ یہی لزوم کذب باری عزوجل، تو آپ ہی کی دلیل سے ثابت ہوا کہ کذب باری تعالیٰ محال ذاتی۔ اے ذی ہوش! ورود نص کے سبب خلاف منصوص کو محال شرعی اسی لیے کہتے ہیں اس کا وقوع محال عقلی یعنی کذب الہی کو مستلزم ہوگا، شرح عقائد میں ہے: لو وقع لزوم کذب کلام اللہ تعالیٰ وهو محال۔

(ملخصاً فتاویٰ رضویہ مترجم ۱۵/۳۳۶ تا ۳۳۸)

”کلام“ صفت الہی کی بحث

علم اصول میں اللہ تعالیٰ کی صفت کلام کے بارے میں تفصیل سے کلام کیا گیا ہے، عموماً متکلمین کلام کی دو قسمیں کرتے ہیں: کلام نفسی اور کلام لفظی، زبان پر آنے سے پہلے جو بات دل میں ہوتی ہے وہ کلام نفسی ہے، اور زبان پر آجائے تو وہ کلام لفظی ہے، بلفظ دیگر مفہوم و معنی کلام نفسی ہے اور جو حروف و اصوات سے مرکب ہے وہ کلام لفظی ہے۔

کلام جو اللہ تعالیٰ کی صفت ہے وہ کلام نفسی ہے جو نہ عربی ہے نہ عبرانی ہے۔ نہ کہ کلام لفظی کیوں کہ کلام لفظی تو حادث ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ کیا کلام نفسی کو سنا جاسکتا ہے؟ امام اشعری کا جواب اثبات میں ہے، کہ جس طرح بے رنگ و بے جسم شے کو دیکھنا ممکن ہے اسی طرح بلاصوت کلام کو سننا بھی ممکن ہے۔ صاحب ”تبصرۃ الادلہ“ نے امام ماتریدی کی ”کتاب التوحید“ کی عبارت سے استدلال کرتے ہوئے لکھا: کہ امام ماتریدی نے بھی بلاصوت کلام کے سماع کو جائز قرار دیا، مگر ان کی طرف امام اشعری سے اس میں اختلاف منسوب ہے۔

امام اشعری اور امام ماتریدی کا یہ اختلاف دراصل حضرت موسیٰ علیہ السلام کے ساتھ جو سماع کلام الہی کا واقعہ ہوا اس میں ہے، امام اشعری فرماتے ہیں کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام نے

کلام نفسی سنا، امام ماتریدی فرماتے ہیں کہ ایسی آواز سنی جو اللہ کے کلام پر دلالت کرتی ہے، پہلے قول کی بنا پر حضرت موسیٰ علیہ السلام کو کلیم اللہ کہنا واضح ہے، کہ کلام نفسی عام لوگ نہیں سن سکتے، انہوں نے سننے کی سعادت حاصل کی، دوسرے قول کی بنا پر کلیم اللہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ انہوں نے خرق عادت کے طور پر (یعنی کسی کتاب اور فرشتے کے واسطے کے بغیر) وہ آواز سنی جو کلام الہی پر دلالت تھی، یہ ان کی خصوصیت تھی۔

کلام کی اس تقسیم (کلام نفسی، کلام لفظی) سے کلام الہی کی بہتر اور آسان تفہیم و تشریح ہو جاتی ہے۔ اسی وجہ سے متاخرین کی کتابوں میں کلام کی اس تقسیم کا بڑا شہرہ ہے۔

کلام نفسی اور کلام لفظی کی تقسیم اور امام احمد رضا کا موقف

لیکن اعلیٰ حضرت اس تقسیم سے اتفاق نہیں کرتے، بلکہ شد و مد سے اس کا رد کرتے ہیں، آپ نے خاص اسی تقسیم کے خلاف ایک مفصل رسالہ لکھا جس کا ذکر آگے آتا ہے، اس تعلق سے المعتمد المستند میں نہایت اختصار میں فرماتے ہیں:

”کلام نفسی اور کلام لفظی کی تقسیم متاخرین متکلمین کی ایجاد ہے، انہوں نے معتزلہ کو خاموش کرنے اور عام لوگوں کی تقریب فہم کے لیے ایسا کیا، جیسا کہ آیات متشابہات میں تاویل کا مسلک اختیار کیا، ورنہ اصل مذہب وہ ہے کہ جو اسلاف ائمہ کرام کا ہے: کہ کلام الہی ایک ہے، اس میں کوئی تعدد نہیں، وہ کلام الہی اللہ سے الگ ہوا، نہ ہو، دل زبان یا کاغذ کان میں سرایت نہیں، پھر بھی ہمارے سینوں میں وہی محفوظ ہے، ہماری زبانوں سے اسی کی تلاوت ہوتی ہے، ہمارے مصاحف میں وہی مکتوب ہے، ہمارے کانوں سے وہی سنا جاتا ہے، وہی ہے جو دلوں میں محفوظ ہے مکتوب و مسموع ہے وہی قدیم ہے، ہم اور ہمارا پڑھنا حادث، ہمارا یاد کرنا، ہماری زبان اور ہماری تلاوت، ہمارے ہاتھ اور ہماری کتابت ہمارے کان اور ہمارا سنا سب حادث ہیں۔ (ملخصاً مترجم المعتمد مع المستند صفحہ ۳۵)

خاص اسی موضوع پر یعنی ”قرآن کلام اللہ ایک ہے، اس میں تعدد نہیں“ امام احمد رضا نے ایک مستقل رسالہ تصنیف کیا جس کا نام ہے ”انوار المنان فی توحید القرآن“۔ جس کو

۱۳۳۰ھ میں اولاً اردو میں تحریر فرمایا پھر جب حافظ کتب حرم سید اسماعیل خلیل آفندی ملنے کے لیے تشریف لائے تو ان کے لیے یہ رسالہ عربی میں ترجمہ مع اضافہ تیار کر دیا، یہ رسالہ الجمع الاسلامی مبارک پور نے المعتقد کے ساتھ شائع کیا ہے۔

کلام اللہ صفت الہی کے متعلق امام احمد رضا قدس سرہ کا یہ رسالہ علم کلام کا ایک شاہکار ہے جس کی سابق میں کوئی مثال نہیں ملتی، اور ہمارے نزدیک یہ تحقیق و تشریح بھی اپنی ذات میں امام احمد رضا کی تجدید دین کی ایک اہم کڑی ہے، اس لیے ہم ذیل میں اس کا خلاصہ درج کرنا چاہتے ہیں:

امام احمد رضا کے تجدیدی کارنامہ ”انوار المنان“ کا خلاصہ

اعلیٰ حضرت نے علم اصول میں ایک تجدیدی کارنامہ یہ انجام دیا ہے کہ متاخرین متکلمین نے جو کلام الہی کو دو حصوں میں تقسیم کر دیا تھا، آپ نے دلائل سے اس کا رد کیا ہے، متاخرین نے اس کو اتنی تفصیل و تاکید کے ساتھ اور بار بار ذکر کیا ہے کہ عام اذہان نے اسی کو قبول کر لیا، اور اب مذہب متقدمین گم ہو کر رہ گیا، لیکن اعلیٰ حضرت قدس سرہ نے یہاں بھی تجدیدی شان دکھائی امتدادِ زمانہ کے باعث اور علم کلام میں فلسفیانہ مباحث کے در آنے سے کلام الہی کے متعلق سلف کا جو مذہب تھا اُس پر گرد پڑ گئی تھی، امام احمد رضا نے بتوفیق الہی اُس گرد کو جھاڑ کر مذہب سلف کو واضح اور صاف کر دیا ہے۔ ہم یہاں پر رسالہ ”انوار المنان“ کا خاص خاص حصہ اپنے الفاظ میں پیش کرتے ہیں:

کسی چیز کے وجود کے چار مراتب ہوتے ہیں: وجود فی الاعیان، وجود فی الازہان، وجود فی العبارة وجود الکتابۃ۔ جیسے زید کی ذات جو خارج میں ہے وہ وجود فی الاعیان ہے اور جو اس کی صورت ذہن میں حاصل ہوتی وہ وجود فی الازہان ہے، اور وجود فی العبارة یہ کہ تم زبان سے کہہ دو ”زید“ کہ اسم عین مسمی ہوتا ہے، اور وجود فی الکتابۃ جیسے زید کا نام لکھ دیا جائے۔ بظاہر اول کے سوا باقی تین وجود عام لوگوں کے نزدیک وجود الشی بنفسہ نہیں ہے، لیکن ہمارے ائمہ اسلاف کا عقیدہ ہے کہ یہ چاروں اقسام وجود (ایک وجود کی تجلیات ہیں) اسی طرح ایک قرآن مجید کے

وجود کے مقامات ہیں، تو وہ قرآن پاک جو اللہ تعالیٰ کی صفت قدیمہ ہے، ازلا وابد اس کی ذات سے قائم ہے جس کا اس سے جدا ہونا محال ہے۔ جو نہ عین ذات ہے نہ غیر ذات، نہ خالق ہے نہ مخلوق، جب ہم پڑھتے سنتے لکھتے ہیں تو اسی کو پڑھتے اسی کو سنتے اور اسی کو لکھتے ہیں، اور وہی ہمارے سینوں میں محفوظ ہوتا ہے، نہ کہ کوئی اور شئی جو قرآن پاک پر دال ہو، یا ان جلووں کے تعدد سے اس کی حقیقت متعدد ہو یا ذات الہی سے الگ ہو کر کسی حادث سے متصل ہو یا کسی حادث میں حلول کرے۔

اس کی مثال یہ ہے کہ حضرت جبریل امین علیہ الصلاۃ والسلام کو ابو جہل نے اونٹ کی شکل میں اپنے اوپر حملہ کرتے دیکھا جس کے سر اور دانت تھے، تو ایزیوں کے بل بھاگا، کیا کسی کا یہ سوچنا درست ہوگا کہ وہ جبریل نہیں تھے، کچھ اور تھے جو جبریل پر دلالت کر رہا تھا، ہرگز نہیں، وہ یقیناً قطعاً جبریل ہی تھے جیسی تو اسی حدیث میں ہے کہ سرکار اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: ”ذاک جبریل لو دنا منی لاخذہ“ اگر ابو جہل مجھ سے قریب ہوتا تو جبریل اسے پکڑ لیتے۔ اگرچہ ہمیں معلوم ہے کہ جبریل امین علیہ الصلاۃ والسلام کی اصل صورت اونٹ کی صورت نہیں بلکہ ان کے چھ سو پر ہیں جو افق کو گھیر لیتے ہیں۔ صحابہ کرام نے بنو قریظہ کی طرف جاتے ہوئے حضرت وحیہ بن خلیفہ کو سفید فخر پر سوار دیکھا، حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کو بتایا تو آپ نے فرمایا: ”ذاک جبریل بعث الی بنی قریظہ یرززل بہم حصونہم ویقذف الرعب فی قلوبہم“۔ یعنی وہ جبریل تھے جنہیں بنو قریظہ کی طرف بھیجا گیا تھا تاکہ ان کے قلعوں کو ہلا دیں اور ان کے دل میں خوف ڈال دیں۔ یوں ہی حدیث جبریل جس میں حضرت جبریل امین علیہ السلام نے ایک اعرابی کی شکل میں سرکار اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی بارگاہ میں آکر ایمان، اسلام، احسان اور قیامت کے متعلق سوال کیا جن کو لوگ پہچانتے نہ تھے لیکن ان پر سفر کے آثار بھی ظاہر نہ تھے، حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے بارے میں فرمایا: ”انہ جبریل اناکم یعلمکم دینکم“ وہ جبریل تھے جو تمہیں تمہارا دین سکھانے آئے تھے۔ اور حضرت وحیہ کلبی رضی اللہ عنہ کی شکل میں حضرت جبریل امین علیہ الصلاۃ والسلام کا بار بار آنا

ثابت ہے، تو کیا کسی مسلمان کے لیے جائز ہے کہ ان کے جبریل امین ہونے میں شک کرے؟ حالانکہ قطعاً معلوم ہے کہ جبریل امین نہ تو اعرابی ہیں نہ نکلی۔ تو یہ جبریل امین علیہ الصلوٰۃ والسلام کی ان مختلف صورتوں میں تجلیات تھیں جن کے تعدد سے جبریل متعدد نہیں ہو گئے۔

اسی طرح قرآن پاک بھی واحد ہے، مقروء، مسموع، وکتوب و محفوظ فی الصدور ہونا اس کی مختلف تجلیات ہیں جن سے اس میں تعدد لازم نہیں، اللہ تعالیٰ نے فرمایا: **بَلْ هُوَ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ فِي صُورِ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ ، وَأَنَّهُ لَفِي زُبُرِ الْأَوَّلِينَ ، فِي صُحُفٍ مُّكْرَمَةٍ مَّرْفُوعَةٍ مُّطَهَّرَةٍ ، بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَّجِيدٌ فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ ، إِنَّهُ لَقُرْآنٌ مَّجِيدٌ فِي كِتَابٍ مَّكْنُونٍ ،** (القرآن) یعنی وہی سینوں میں ہے وہی اگلوں کے صحیفوں میں ہے وہی لوح محفوظ میں ہے۔ امام اعظم ابو حنیفہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ الفقہ اکبر میں فرماتے ہیں: **القرآن فی المصاحف مکتوب و فی القلوب محفوظ و علی اللسان مقروء و علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم منزل ، و لفظنا بالقرآن مخلوق ، و کتابنا له و قراءتنا له مخلوق و القرآن غیر مخلوق۔**

علامہ عبدالغنی نابلسی حنفی قدس سرہ العزیز الطالب الوفیہ میں لکھتے ہیں:

لا تظن ان کلام اللہ تعالیٰ اثنان : هذا اللفظ المقروء والصفة القديمة، كما زعم ذلك بعض من غلبت عليه اصطلاحات الفلاسفة والمعتزلة، فتكلم في كلام الله تعالى بما أدى اليه عقله، وخالف اجماع السلف الصالحين رضي الله تعالى عنهم على ان كلام الله تعالى واحد، لا تعدد له بحال وهو عندنا وهو عنده تعالى وليس الذي عندنا غير الذي عنده ولا الذي عنده غير الذي عندنا ، بل هو صفة واحدة قديمة موجودة عنده تعالى بغير آله لوجودها، وموجودة ايضا عندنا بعينها لكن بسبب الة هي نطقنا و کتابتنا وحفظنا.

ترجمہ: یہ کلام نہ کرو کہ اللہ کا کلام دو ہے، یہ لفظ جو پڑھا جاتا ہے اور صفت قدیمہ،

جیسا کہ بعض ان لوگوں کا گمان ہے جن پر فلاسفہ اور معتزلہ کی اصطلاحات کا غلبہ ہوا تو انھوں نے اپنی عقل کے مطابق سلف صالحین کے اجماع کے خلاف کلام الہی کے متعلق کلام کیا۔ اللہ کا کلام تو ایک ہے جس میں کوئی تعدد نہیں، وہی ہمارے پاس ہے وہی اس کے ساتھ ہے، جو ہمارے پاس ہے وہ اس کا غیر نہیں جو اس کے ساتھ ہے، نہ وہ جو اس کی صفت ہے اس کی غیر ہے جو ہمارے ساتھ ہے، بلکہ وہ ایک ہی صفت قدیمہ اللہ کے ساتھ موجود ہے اپنے وجود کے لیے کسی آلہ کے بغیر، اور بعینہ وہی ہمارے پاس ہے لیکن ایک ذریعہ سے جو کہ ہمارا نطق، ہماری کتابت اور ہمارا حافظہ ہے۔

انھوں نے ہی حدیقہ ندیہ میں فرمایا کہ اس سے ان لوگوں کے قول کا فساد ظاہر ہو گیا جو کہتے ہیں کہ کلام اللہ تعالیٰ دو معنوں میں مشترک ہے: ایک صفت قدیم اور دوسرے جو کلمات و حروف سے مرکب اور حادث ہے، یہ قول تو شرک فی الصفات کی طرف لے جاتا ہے۔ بلکہ قرآن صفت قدیم واحد ہے، جس میں کوئی تعدد نہیں، وہی مصاحف میں مکتوب ہے، وہی زبانوں پر مکتوب ہے، وہی سینوں میں محفوظ ہے بغیر حلول کے، یہ مشکل ہونے کے سبب جس کو سمجھ نہ آئے اس پر لازم ہے کہ اس پر ”ایمان بالغیب“ رکھے جیسا کہ اللہ تعالیٰ کی ذات اور اس کی باقی صفات پر ایمان بالغیب رکھتا ہے، اور کسی کو جائز نہیں کہ کہے کہ جو قرآن مصاحف میں اور زبان و قلوب میں ہے وہ حادث ہے۔

(ملخصاً مترجماً انوار المنان صفحہ ۲۴۵ مطبوعہ الجمع الاسلامی مبارک پور)

اسی طرح امام احمد رضا قدس سرہ العزیز نے اس رسالے میں اس بات کو درجنوں اکابر علمائے امت کے حوالے سے مستند کتابوں کی عبارتیں نقل کرتے ہوئے ثابت کیا ہے۔ مثلاً امام عبد الوہاب شعرانی کا مذہب میزان الشریعۃ الکبریٰ اور الیواقیت والجوہر کے حوالے سے۔ حضرت شیخ اکبر امام محی الدین ابن عربی کا موقف فتوحات مکیہ کے حوالے سے۔ اور امام ابو منصور ماتریدی کا موقف شرح الفقہ الاکبر کے حوالے سے، امام ابوالحسن اشعری کا مذہب ابانۃ عن اصول الدیانۃ کے حوالے سے، امام نسفی کا مذہب المطالب الوفیہ کے حوالے سے، امام قاضی

عند المدین اور سید شریف جرجانی کا موقف موافق اور اس کی شرح کے حوالے سے، شمارت عقیدۃ الطحاویہ کا موقف منہ الریض الازہر کے حوالے سے، بحر العلوم علامہ عبدالعلی علیہ الرحمہ کا موقف فوائد الرحموت کے حوالے سے، یوں ہی کثر النوائد، اور جمع الجوامع کی عبارتیں۔

کچھ ابحاث کی تکمیل کے بعد ارشاد فرماتے ہیں:

یہاں ہمیں تین امور کا ذکر مقصود ہے:

اول: اللہ تعالیٰ کا کلام اس کی صفت قدیمہ قائم بذاتہ تعالیٰ ہے، جو نہ عین ذات ہے نہ غیر ذات، وہ اسی کلام سے ازلا وابداً متکلم ہے، کوئی کیفیت کے بارے میں سوال کرے تو ہم کہیں گے کہ ہمیں نہیں معلوم، اور اس سے زیادہ ہم کچھ نہیں چاہتے۔ اس قدر میں ہمارے خلاف صرف کرامیہ، معتزلہ اور رافضیہ جیسے گمراہ لوگ ہیں۔

ثانی: ہماری ذات و صفات و افعال و اصوات، ہمارے حروف و کلمات سب حادث ہیں۔ جنہیں قدم سے کوئی تعلق نہیں، اس امر میں ہمارے خلاف کوئی نہیں سوا کچھ نادان متاخر حنابلہ کے۔

ثالث: ہم نے جو اپنی زبانوں سے پڑھا اپنے کانوں سے سنا اپنے سینوں میں محفوظ کر لیا اور اپنی سطروں میں لکھ لیا وہی قرآن کریم و قدیم ہے جو ہمارے رب کے ساتھ قائم ہے جو ہمارے نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم پر نازل ہوا، اور یہ سب اپنے حقیقی معنی پر محمول ہے، کچھ مجاز نہیں، نہ تعدد، نہ تنوع، نہ اشتراک۔ اس میں ہمارے خلاف محض کچھ نئے متکلمین ہیں، کہ جب معتزلہ نے حدوث کے دلائل مثلاً: مَا يَلْبِثُهُمْ مِنْ ذِكْرٍ مَنْ رَبُّهُمْ مُخَلَّدٌ إِلَّا اسْتَمْعَوْهُ وَهُمْ يَلْعَبُونَ ان پر پیش کیے تو ان کے ذہن میں جگہ اور متجلی کا فرق واضح نہیں تھا، مجبوراً ائمہ کے خلاف گئے، اور اللہ کے لیے ایک کلام حادث بھی مانا جیسے مخلوق کا کلام، تو اللہ واحد الاحد کے لیے دو قسم کے کلام قرار دیے تاکہ ایک کے ذریعہ صفت حادثہ سے اللہ تعالیٰ کی تنزیہ باقی رکھیں، اور دوسرے سے اس دشواری کا حل نکالیں جن کی طرف گمراہوں نے انہیں ڈھکیل دیا ہے۔

اس کے بعد ”اقول“ کہ کلام نفسی و کلام لفظی کی تقسیم کو تین وجوہوں سے رد کیا، چنانچہ ارشاد

فرماتے ہیں:

ان نئے متکلمین کو نہ پتہ چلا کہ:

اولاً: خلق قرآن کے قائلین کی تکفیر صحابہ و تابعین سے متواتر منقول ہے، جن میں ہمارے امام امام اعظم اور ان کے بعد کے ائمہ اعلام بھی شامل ہیں، جن میں ایک جماعت کے نصوص ہم نے سجان السبوح عن عیب کذب مقبوح میں ذکر کر دیے ہیں۔ (اگر یہ تقسیم درست ہو تو) یہ تکفیر کیسے اور کیوں ہوئی؟ اس تقسیم کے اعتبار سے تو ”خلق قرآن“ کے قائلین کا عذر واضح تھا، اور تاویل ظاہر تھی کہ ہم ”خلق قرآن“ کا قول کلام لفظی کے متعلق کرتے ہیں، بلکہ شرح مقاصد میں تصریح کی کہ عوام، قراء اصولیین اور فقہاء کے نزدیک یہی معنی متعارف ہے، تو یہ متعین تھا کہ انھوں نے خلق قرآن کا قول کلام لفظی کے متعلق کیا ہے جس کے حدوث کے آپ بھی قائل ہو۔ کیا مواقف اور اس کی شرح میں یہ نہیں:

”هذا الذي قاله المعتزلة لانكره نحن بل نقول به ونسميه كلاماً لفظياً

ونعترف. ايهاى مسامره میں ہے۔ اور شرح عقائد میں ہے: تحقيق الخلاف بيننا

وبينهم يرجع الى اثبات الكلام النفسى ونفيه والا فنحن لانقول بقدم الالفاظ

والحروف وهم لا يقولون بحدوث الكلام النفسى اهـ۔“

تو جب تمہارے اور معتزلہ کے مابین ”خلق قرآن“ کے مسئلے میں حقیقی اختلاف باقی نہیں رہ گیا، تو ائمہ سلف نے خلق قرآن کے قائلین کی تکفیر آخر کس وجہ سے کی؟ کس بات پر نکیر کی؟ کیا اسلاف نے ”کلام نفسی“ کے متعلق ان سے مجادلہ کیا؟ اور ”خلق قرآن“ میں ان سے متفق تھے؟ ہرگز نہیں، والعیاذ باللہ تعالیٰ۔

یہ کہنا کہ (سلف نے اس لیے خلق قرآن کے قول سے منع کیا) تاکہ ذہن کلام نفسی کی مخلوقیت کی طرف نہ جائے! میں کہتا ہوں کہ اس بنا پر تو تکفیر و تہلیل کجا! تفسیق کی بھی گنجائش نہیں۔ کیا نہیں دیکھتے کہ مقاصد میں فرمایا: واجراء صفة الدال على المدلول شائع مثل سمعت هذا المعنى وقرأته وكتبته اس کی شرح میں فرمایا: اس سے مقصود ہمارے

اصحاب کی طرف سے دوسرا جواب ہے کہ منزل، مقرر و مسموع مکتوب سے مراد معنی قدیم ہی ہے لیکن مجازاً اس کی تعبیر ان اوصاف سے کی گئی جو اصوات و حروف کے اوصاف ہیں جو اس کلام قدیم پر دال ہیں۔ تو جب کلام قدیم کی تعبیر مجازاً صفات حادثہ سے کرنا اور مراد معنی قدیم لینا درست ہے تو لفظی حادث پر اطلاق مان کر خلق قرآن کا قول کیوں درست نہ ہوگا؟ اگر یہ محض ایہام کی وجہ سے منع ہوا تو وہ صریح تعبیر (کلام لفظی حادث ہے) کیسے درست ہوگئی؟۔

ثانیاً: اسی فتنہ خلق قرآن میں امام احمد بن حنبل رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اپنی جان قربان کر دی مگر ان کے دعوے سے اتفاق کرنے پر ہرگز راضی نہ ہوئے۔ تمہارے نزدیک تو وہ لوگ کلام لفظی کے ہی مخلوق ہونے کے داعی تھے کہ ان کے علم میں وہی تھا، بلکہ تم نے تو اعتراف کیا کہ یہی عامۃ الناس، قراء اصولیین اور فقہاء کے نزدیک متعارف ہے۔ اور وہ لوگ بھی عوام ہی سے تھے، اور امام احمد بن حنبل فقہاء میں سے تھے، تو انہوں نے آخر کیوں اپنی جان قربان کر دی؟ اور کیوں اس بات سے اتفاق نہ کیا؟ جو تمہارے مطابق تمہارے اور ان کے نزدیک حق تھی، یوں ہی کثیر ائمہ کرام جن کو اس مسئلے میں زد و کوب کیا گیا اور جنہیں قید و بند کی صعوبتیں جھیلیں پڑیں، پھر بھی وہ اس پر ڈٹے رہے۔ ہمیں یقین ہے کہ اگر تم امام احمد بن حنبل یا ان میں سے کسی ایک کی جگہ ہوتے تو ان (قائلین خلق قرآن) سے اتفاق کر بیٹھتے، ابھی تو تم نے بلا تکلف کتابوں میں ان سے اتفاق کی صراحت کر دی، پھر جب آزمائش آن پڑتی تو کیا کرتے!۔ اللہ کی پناہ!

ثالثاً: امام بخاری کو دیکھو! ان کی طرف یہ قول منسوب ہوا کہ انہوں نے کہہ دیا: ”ان لفظی بالقرآن مخلوق“ اس پر نیشاپور میں ان پر کیسی آزمائش آئی، ان کے شیخ امام محمد ذہلی اور ہر طرف سے لوگ ان کے خلاف اٹھ کھڑے ہوئے اور انہیں نیشاپور سے نکلنے پر مجبور کر دیا۔ امام ذہلی نے کہا: جو کہے ”لفظی بالقرآن مخلوق“ وہ بدعتی ہے نہ اس کی ہم نشینی کی جائے نہ اس سے بات کی جائے، اس کے بعد جو کوئی امام بخاری کے پاس جاتا اسے متہم کرتے، کہ ان کی مجلس میں وہی جاتا جو ان کے مذہب پر ہوتا۔ امام ذہلی نے یہ بھی کہا کہ یہ شخص (امام بخاری) اور میں دونوں اس شہر میں نہیں رہ سکتے۔ حالانکہ یہی امام ذہلی ہیں جنہوں نے نیشاپور میں ان کا

شاندار استقبال کیا تھا اور شہر کے لوگوں کو ان کی طرف مائل کیا تھا، امام مسلم بن حجاج فرماتے ہیں کہ اہل نیشاپور نے ایسا استقبال کسی کا نہ کیا جیسا کہ امام بخاری کا کیا، تو کیا امام ذہلی اور دیگر علما محض حسد کے سبب امام بخاری کے ساتھ اپنی روش سے ہٹے؟ امام بخاری کی آمد سے پہلے امام ذہلی نے لوگوں سے کہہ دیا تھا کہ ان سے کلام اللہ کے متعلق کچھ نہ پوچھنا، کیوں کہ اگر یہ ہمارے موقف کے خلاف جواب دیدیں تو ہمارا ان سے اختلاف ہو جائے گا اور خراسان کے رافضی، ناصبی، جہمی اور مرجئی ہم پر نہیں گے۔ امام بخاری آئے تو لوگوں نے ازدحام کر دیا، انسان تو منع کی ہوئی بات کا حریص ہو جاتا ہے کسی نے ان سے ”اللفظ بالقرآن“ یعنی ہماری تلاوت قرآنی کے متعلق پوچھ لیا، آپ نے فرمایا: ”الْعَالَمُ مَخْلُوقٌ وَالْفَاظُ مِنَ الْعَالَمِ“، اس پر لوگوں میں اختلاف ہو گیا، کسی نے کہا کہ انھوں نے ”لفظی بالقرآن مخلوق“ کہا ہے، کسی نے کہا کہ انھوں نے ایسا نہیں کہا ہے۔ یہاں تک کہ وہ فتنہ ہوا، اور اللہ تعالیٰ کی طرف سے جو مقدر ہے وہ ہو کر رہتا ہے۔ حالانکہ امام بخاری کے قول میں کوئی قابل گرفت بات نہ تھی، انھوں نے ”تلفظ“ کے بارے میں کہا، جو بلاشبہ حادث ہے، لیکن وہ ایسے لوگوں سے آزمائش میں مبتلا ہوئے جو ان کی بات سمجھ نہ سکے اور ان کے کلام کا دوسرا مفہوم لے لیا۔

جیسا کہ خود امام بخاری علیہ رحمۃ الباری سے ہمارے امام اعظم ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے متعلق واقع ہوا، جب امام بخاری امام ابو حنیفہ کے مدارک سمجھ نہ سکے تو ان پر ایسا اعتراض کر بیٹھے جو خود ان کی فہم پر راجع ہے، نہ کہ امام ابو حنیفہ پر، انسان جیسا کرتا ہے ویسا ہی اس کے ساتھ ہوتا ہے۔ فرق یہ ہے کہ امام بخاری پر اعتراض کرنے والوں میں امام ذہلی ان کے استاذ تھے، اور امام ابو حنیفہ پر اعتراض کرنے والوں میں امام بخاری ان کے چھٹے درجے کے شاگرد ہیں۔ جن امور میں امام بخاری کو اشتباہ ہوا اگر ان امور میں امام ابو حفص کبیر بخاری کی طرف رجوع کر لیتے یا اپنے رفیق علم حضرت امام ابو حفص صغیر بخاری کی طرف رجوع کر لیتے تو ان کے شکوک و شبہات دور ہو جاتے، لیکن جو اللہ نے چاہا وہ ہوا، بہر کیف یہاں مقصود یہ ہے کہ ان ائمہ کرام کا مذہب اگر کلام لفظی کے حدود کا ہوتا جیسا یہ لوگ کہتے ہیں تو وہ ائمہ اعلام ایسا کہنے سے کیوں

گریز کرتے؟ پھر امام بخاری نے بھی تو نہ کہا کہ میں نے ”خلق“ کا قول ”لفظ“ کے متعلق کہا ہے، جو تمہارے اور ہمارے نزدیک حادث ہے۔ بلکہ انھوں نے ابو عمر و احمد بن نصر غیشا پوری سے کہا: اے ابو عمر و! یاد رکھو، جو کوئی یہ کہے کہ میں نے ”لفظی بالقرآن مخلوق“ کہا ہے وہ کذاب ہے، میں نے ہرگز ایسا نہیں کہا، بلکہ میں نے کہا ہے: ”الفعال العباد مخلوقہ“، لوگوں کی حرکات و اصوات و کتابت مخلوق ہے، اور قرآن جو مصاحف میں مکتوب اور دلوں میں محفوظ ہے وہ غیر مخلوق ہے۔

اقول: حیرت کی بات تو یہ ہے کہ خود کہتے ہیں کہ یہی مذہب سلف ہے، پھر اس سے ہٹ کر یہ کہتے ہیں کہ اللہ کے لیے دو کلام ہیں ایک قدیم ایک حادث۔ مکتوب، مقرو، مسموع محفوظ حادث ہے اور قدیم اس کا غیر ہے جس پر یہ مکتوب دلالت کرتا ہے۔ پھر اس دلالت کے متعلق پریشان ہوئے بولے یہ دلالت اللفظ علی المعنی ہے، اس پر اعتراض وارد ہوا تو بولے: دلالت الاثر علی الموتر ہے۔ ان کی پریشانی ہی ہے جو آدمی نے اباکار الافکار میں لکھا کہ اتحاد کلام پر (یعنی کلام کا اقسام خمسہ امر نبی استفہام خبر ندا کی طرف منقسم نہ ہونا اور اسے تعلقات و متعلقات کا تنوع قرار دینے پر) جو اشکال وارد ہوتا ہے اس کا حل مشکل ہے ہو سکتا ہے کسی اور کے پاس اس کا حل ہو۔ یوں ہی چلی کی ایک عبارت اور علامہ سعد الدین تفتازانی کی شرح مقاصد کی ایک عبارت جس میں ان حضرات نے اس کی مشکلات کا اعتراف کیا ہے نقل کرنے کے بعد اعلیٰ حضرت فرماتے ہیں:

”وبالیتہم اذ رضوا بالتحیر والیہ صار مآلہم بالآخر رضوا باتباع السلف، وان بقوا متحیرین لی لرق التجلی والمتجلی، فان بہ تنکشف تلک العقد جمیعاً، فالمتجلی متعال عن الماضي والحال والامستقبل، وانما کل ذلک فی التجلیات والکسوات.“

(انوار المنان صفحہ ۲۶۷)

ترجمہ: جب اس حیرت پر راضی ہیں تو کتنا بہتر ہوتا اگر سلف کے اتباع پر راضی

ہو جاتے، اگرچہ تجلی اور متجلی کے فرق کی پریشانی رہ جاتی، کہ انجام کار حیرانی ہی ہاتھ لگی، ورنہ تجلی اور متجلی کے فرق سے تمام عقدے کھلتے ہیں، متجلی ماضی حال اور مستقبل سے بلند ہے، اور یہ سب زمانے تجلیات و کسوات میں ہیں۔

متاخر متکلمین اور متاخر مفسرین کا مذہب سلف سے عدول میں فرق :-

ان متاخرین کا سلف کے مذہب سے عدول ویسا نہیں جیسا کہ متاخرین مفسرین نے آیات متشابہات میں مذہب اسلاف سے (یعنی تفویض سے تاویل کی طرف) عدول کیا ہے۔ کیوں کہ متاخر مفسرین تاویل اس طور پر نہیں لاتے کہ یہی اللہ تعالیٰ کی مراد ہے، بلکہ وہ دیکھتے ہیں کہ مذہب تفویض عام لوگوں کے ذہن میں نہیں آتا تو تفہیم عوام کے لیے مجبوراً تاویل کی طرف جاتے ہیں، وہ اس طور پر کہ جو دو آزمائشوں میں مبتلا ہوا سے ہلکی آزمائش اختیار کرنی چاہیے، تو ان مفسرین کو ان کا مذہب تاویل ان کی دلوں کے عقیدے میں فرق نہیں پڑنے دیتا۔ رہی متاخرین متکلمین کی کلام الہی کی یہ تقسیم! یہ مسئلہ تو اصول دین سے ہے، اور اس میں انھوں نے ائمہ سلف صالحین کے مذہب کے خلاف کو مان لیا، اس کو صراحتہ اپنی کتابوں میں اس یقین کے ساتھ ذکر کیا کہ مذہب اسلاف منظر نامے سے ہی غائب ہو گیا، بلکہ عوامی ذہن اسے غلط سمجھنے لگ گئے۔ خلاصہ یہ کہ ان لوگوں نے بہتوں کو لغزش دی، پھر بھی بات نہ بنی تو آنکھیں موند کر انھیں کے قول پر چل پڑے، خود گمراہ ہوئے بہتوں کو گمراہ کیا۔

اس کے بعد اعلیٰ حضرت نے کلمات ہدایت لکھ کر آخر میں پوری بحث کا خلاصہ یوں ارشاد فرمایا:

اس مسئلے کا آسان حل وہی حضرت جبریل امین علیہ السلام کا اونٹ کی شکل میں ابو جہل پر حملے والا واقعہ ہے، اس کو گویا یوں سمجھیں کہ متقدمین و متاخرین اس سلسلے میں چار مذہب پر ہو جائیں، ایک گروہ یہ کہے کہ جبریل امین تو بس اونٹ ہی ہیں جس کو کو بان اور دم ہوتی ہے اور چار پاؤں اور بڑا ساسر، اس کے علاوہ جبرئیل امین کا کوئی اور وجود نہیں۔ یہ معتزلہ کرامیہ رافضہ کا مذہب ہے جو کہتے ہیں کہ قرآن مجید تو بس یہی اصوات و نقوش ہیں۔ دوسرا گروہ یہ کہے

کہ جبریل امین تو اللہ کے مقرب فرشتے ہیں اور ان کی شکل ہمیشہ سے یہی اونٹ کی شکل ہے اور رہے گی۔ یہ نادان متاخرین ہیں جو کہتے ہیں کہ یہ اصوات و نقوش ہی قرآن عزیز ہے اور یہی قدیم ازلی وابدی ہے۔ تیسرا گروہ کہے کہ جبریل نام کے متعدد اشخاص ہیں ہر ایک پر اشتراک لفظی یا معنوی یا حقیقت اور مجاز کے طور پر جبریل کا اطلاق ہوتا ہے، ایک تو رسول فرشتہ ہے دوسرا حملہ کرنے والا اونٹ، تیسرا اعرابی اور چوتھا بردبار مرد، اور سب پہلے پر دلالت کرتے ہیں اور جو انھیں دیکھے تو فرشتہ یاد آ جائے۔ یہ نئے متکلمین ہیں جنھوں نے کہا کہ اللہ کے لیے دو کلام ہے ایک قدیم، دوسرا حادث جو قدیم پر دلالت کرتا ہے، اور دونوں پر قرآن کا اطلاق ہوتا ہے، اسے عقل سلیم بالکل تسلیم نہیں کرتی۔ چوتھا گروہ وہ ہے جو جانتا ہے کہ یہاں دو یا زائد جبریل نہیں بلکہ وہ ایک ہی جبریل ہیں جو جیسی شکل و صورت چاہتے ہیں اختیار کرتے ہیں، اور نئی نئی شکلوں میں نئے پیدا نہیں ہوتے، نہ لباس کے بدلنے سے ان میں کوئی تغیر ہوتا ہے۔ تو ابو جہل پر اونٹ کی شکل میں حملہ کرنے والے اور اجنبی شخص کی شکل میں ایمان کے بارے میں سوال کرنے والے اور وحیہ کلبی کی صورت میں وحی لانے والے یقیناً جبریل امین ہی تھے، نہ کہ کوئی اور جو جبریل پر دلالت یا اشارہ کرنے والا ہو۔ وہ صورتیں نئی نئی آتی ہیں، ان صورتوں کے تعدد و تجدد سے جبریل امین میں تعدد و تجدد نہیں ہوتا۔ یہی حق و صواب ہے اور عقل سلیم اسی کو قبول کرتی ہے اور یہ مذہب ہمارے ائمہ سلف کا ہے۔

خلاصہ یہ کہ اگر تم کہو کہ جبریل اونٹ کی ولادت کے ساتھ پیدا ہوئے یا یہ کہے کہ جب سے موجود ہیں اونٹ ہی رہے تو تم کھلی گمراہی میں ہو، اور اگر کہو کہ اونٹ جبریل نہ تھے، بلکہ کچھ اور تھا جو جبریل پر دلالت کر رہا تھا تو تم نے بالکل غلط بات کہی، بلکہ یوں کہو کہ وہ یقیناً جبریل ہی تھے جو اونٹ کی شکل میں آئے تھے۔ اسی طرح اگر کہو کہ قرآن مکتوب و مقروہ کے ساتھ حادث ہوا اور ازل سے اصوات و نقوش ہی تھا تو غلط کہا، اور اگر یہ کہا کہ مکتوب و مقروہ اللہ کا کلام ازلی نہیں بلکہ کچھ اور ہے جو اسے ادا کرتا ہے تو بڑی جھوٹ بات کہی، بلکہ یوں کہو کہ وہ قرآن ہی ہے جو اس شکل میں ہے، اور جب بھی اس طرح کا شبہ پڑے تو ”حدیث الفحل“ (غزوہ بدر میں

جبریل امین کا اونٹ کی شکل میں آنے والی روایت) پر اس کو منطبق کر کے سمجھنے کی کوشش کرو، سب کچھ واضح ہو جائے گا۔ وما التوفیق الا باللہ العلیمن المتعال۔

(ملخص رسالہ انوار المنان مشمولہ المعتقد المتقد صفحہ ۲۳۹ تا ۲۴۰)

قرآن کلام الہی پر ایمان یعنی تمام آیات پر ایمان

قرآن پاک پر ایمان لانا ضروریات دین سے ہے، اور اس پر ایمان رکھنے کا مطلب یہ ہے کہ قرآن پاک میں صراحۃً کوئی بات ذکر کی گئی ہو تو جو حکمت سے ہو یعنی قطعی الثبوت اور قطعی الدلالتہ ہو اس کو ماننا لازم ہے، بلفظ دیگر وہ بات عقیدہ کا حصہ بن جاتی ہے، مثلاً حضرت عائشہ عقیقہ طیبہ طاہرہ ام المؤمنین رضی اللہ عنہا پر منافقین نے تہمت لگا دی، جس کا قرآن پاک نے سورہ نور میں کھلا رد کیا اور حضرت صدیقہ عقیقہ رضی اللہ عنہا کی عفت کا اعلان کیا، اب یہ چونکہ قرآن نے صراحۃً اعلان کر دیا اس لیے یہ عقیدہ کا حصہ ہو گیا اور اس کے بعد جو کوئی اُن پر تہمت لگائے وہ قرآن پاک کا انکار اور کفر کا ارتکاب کرے گا۔ اسی طرح کچھ ایسے امور ہیں جو مختلف دنیاوی علوم میں سکھائے پڑھائے جاتے ہیں، مگر اعلیٰ حضرت نے قرآن پاک کے بیان کے خلاف ہونے کے سبب ان کا رد کیا ہے، اور ان کے رد و ابطال میں فتاویٰ اور رسالے لکھے، مثلاً ایک رسالہ ہے ”نزول آیات فرقان بسکون زمین و آسمان“۔

قرآن سے ”نظریہ حرکت زمین و آسمان“ کا رد

اصل میں فلاسفہ آسمان کی حرکت کے قائل ہیں اور جدید سائنس داں زمین کی حرکت کے قائل ہیں، اعلیٰ حضرت ان دونوں نظریات کو قرآن پاک کے خلاف قرار دیتے ہوئے پورے شد و مد کے ساتھ اس کا رد فرماتے ہیں، اسی کے رد میں یہ رسالہ (نزول آیات فرقان بسکون زمین و آسمان: ۱۳۳۹ھ) لکھا جس میں آیات قرآنی سے یہ ثابت کیا کہ زمین و آسمان دونوں اپنی اپنی جگہ ثابت ہیں، اور سیارے گردش میں ہیں۔ اعلیٰ حضرت کا استدلال اس آیت کریمہ سے ہے:

إِنَّ اللَّهَ يُنْزِلُ السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ أَنْ تَزُولَا وَلَئِنْ زَالَتَا إِنْ

اَمْسَكْهُمَا مِنْ اَحَدٍ مَنْ بَعْدِهِ اِنَّهُ كَانَ حَلِيْمًا غَفُوْرًا.

ترجمہ: بیشک اللہ آسمان وزمین کو روکے ہوئے ہے کہ سرکنے نہ پائیں اور اگر دوسرے کیں تو اللہ کے سوا انھیں کون روکے، بیشک وہ حلم والا بخشنے والا ہے۔

اس میں قرآن پاک نے لفظ ”امساک“ (روکنا) ارشاد فرمایا جس کی متعدد جہتوں سے تحقیق کرتے ہوئے اسی لفظ سے سکون زمین و آسمان ثابت کیا۔ آپ نے اپنے مدعا کو قرآن کریم کی آٹھ آیتوں سے ثابت کیا ہے کہ زمین و آسمان حرکت میں نہیں ہیں۔ یہ رسالہ فتاویٰ رضویہ مترجم جلد ۲۷ میں موجود ہے۔

عقلی دلائل سے حرکت زمین کا رد

عقلی دلائل سے سکون زمین کے اثبات اور نظریہ حرکت زمین کے ابطال کے لیے مستقل رسالہ (نوزمیں در رد حرکت زمین) تحریر فرمایا۔ یہ رسالہ کیا ہے! علوم عقلیہ خصوصاً ریاضی اور ہیئت میں امام احمد رضا کی عبقریت کا جیتا جاگتا ثبوت ہے۔ یہ رسالہ ایک مقدمہ چار فصول اور ایک خاتمہ پر مشتمل ہے۔ مقدمہ میں ۳۵/۱ ایسے امور ذکر کیے جو سائنس دانوں کے نزدیک مسلم ہیں، جن میں اکثر کی کمزوری کو اپنی نادر تحقیقات سے واضح کیا، بلکہ بعض کو مکمل رد کیا۔ فصل اول میں بارہ دلیلوں سے ”نظریہ نافریت“ کا رد کر کے حرکت زمین کا ابطال فرمایا، فصل دوم میں پچاس دلیلوں سے ”نظریہ جاذبیت“ کا رد کر کے حرکت زمین کا ابطال فرمایا، فصل سوم میں ۴۳/۱ دلائل سے حرکت زمین کا ابطال کیا۔ تینوں فصول میں ۱۰۵ دلائل سے زمین کی حرکت کو باطل قرار دیا ہے۔ یہ رسالہ فتاویٰ رضویہ مترجم جلد ۲۷ میں موجود ہے۔

عقیدہ الوہیت سے متعلق فلاسفہ کے کفریات اور گمراہیوں کا رد

ایک محقق نے فلسفہ کی ایک کتاب لکھی، جس کا نام رکھا ”المنطق الجدید لناطق النبالہ الحدید“، اس میں مباحث فلسفہ کی تفصیلات اور ان کے کفریات و ضلالت جمع کر دیے۔ اس کتاب کے مختلف اقتباسات سے متعلق اعلیٰ حضرت قدس سرہ کی بارگاہ میں سوالات پیش کیے گئے، جن کے جواب میں اعلیٰ حضرت قدس سرہ نے رسالہ مبارکہ ”مقامع

الحمدید علی خدا لمنطق المجید“ تصنیف فرمایا۔

اس رسالہ مبارکہ میں الہیات سے متعلق کئی مباحث ہیں، جن میں سے موضوع کی مناسبت سے چند امور کا اقتباس مناسب ہے۔

عالم میں تدبیر و تصرف صرف اللہ تعالیٰ کا ہے۔

اللہ رب العزت تمام عالم کا خالق ہے، اور ہر ہر ذرہ عالم میں اسی کی تدبیر اور اسی کا تصرف جاری و ساری ہے۔ لیکن فلاسفہ باری تعالیٰ کو مادیات میں تدبیر و تصرف سے بے علاقہ مانتے ہیں، مثلاً کہتے ہیں کہ بدن انسانی میں جو تدبیریں ہر وقت ہوتی رہتی ہیں یہ سب نفس ماطقہ کی خوبیاں ہیں، اللہ تعالیٰ کو اصلاً ان سے کوئی تعلق نہیں، یہ کفر ہے۔

افعال باری تعالیٰ کی ایک جھلک۔

اعلیٰ حضرت قدس سرہ نے ایک آیت کریمہ کی تشریح کرتے ہوئے بدن انسانی میں تدبیر و تصرف کی شاندار تفصیل پیش کی ہے، ہم اسے من و عن درج کرنا چاہتے ہیں:

”اللہ تعالیٰ سورہ یونس میں فرماتا ہے: قُلْ مَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ أَمَّنْ يَمْلِكُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَمَنْ يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ وَمَنْ يُدَبِّرُ الْأَمْرَ لَمَسْئُولُونَ اللَّهُ، قُلْ أَفَلَا تَتَّقُونَ۔ تو فرما: کون تمہیں روزی دیتا ہے آسمان سے اور زمین سے؟ یا کون مالک ہے شنوائی اور نگاہوں کا؟ (کہ مسببات کو اسباب سے ربط عادی دیتا ہے، اور قرع سے ہوا کو صوت کا حامل کرتا، پھر اسے اذن حرکت دیتا، پھر اسے عصبہ مفروشہ تک پہنچاتا، پھر اس کے بچنے کو محض اپنی قدرت کاملہ سے ذریعہ ادراک فرماتا ہے، اور اگر وہ نہ چاہے تو صورت کی آواز بھی کان تک نہ جائے۔ یو ہیں جو چیز آنکھ کے سامنے ہو اور موانع و شرائط مرتفع و مجتمع، واللہ اعلم ان ذلک بالانطباع أو خروج الشعاع کما قد شاع أو کبھما شاء، اس وقت ابصار کا حکم دیتا ہے، اور اگر وہ نہ چاہے روشن دن میں بلند پہاڑ نظر نہ آئے۔) اور وہ

کون ہے جو نکالتا ہے مردے کو زندے سے، (کافر سے مومن، نطفہ سے انسان،
انڈے سے پرند) اور نکالتا ہے مردے کو زندے سے، اور کون تدبیر فرماتا ہے ہر
کام کی (آسمان میں اس کے کام، زمین میں اس کے کام، ہر بدن میں اس کے
کام، کہ غذا پہنچاتا ہے، پھر اسے روکتا ہے، پھر ہضم بخشتا ہے، پھر سہولت دفع کو
پیارا دیتا ہے، پھر پانی پہنچاتا ہے، پھر اس کے غلیظ کو رقیق، لَزِج کو مُزَلِّق
کرتا ہے، پھر ثفل کنوس کو امعاء کی طرف پھینکتا ہے، پھر ماسارِ یقا کی راہ سے خالص
کو جگر میں لے جاتا ہے، وہاں کیموس دیتا ہے، تلچھٹ کا سودا، جھاگوں کا صفراء، کچے
کا بلغم، پکے کا خون بناتا ہے، فضلہ کو مثانہ کی طرف پھینکتا ہے، پھر انھیں باب الکبد
کے راستہ سے عروق میں بہاتا ہے، پھر وہاں سہ بارہ پکاتا ہے، بے کار کو پسینہ بنا کر
نکالتا ہے، عطر کو بڑی رگوں سے جداول، جداول سے سواقی، سواقی سے باریک
عروق، پیچ در پیچ تنگ بر تنگ راہیں چلاتا ہوا رگوں کے دہانوں سے اعضاء پر
انڈیلاتا ہے، پھر یہ مجال نہیں کہ ایک عضو کی غذا دوسرے پر گرے، جو جس کے
مناسب ہے اسے پہنچاتا ہے، پھر اعضاء میں چوتھا طح دیتا ہے کہ اس صورت کو چھوڑ
کر صورت عضویہ لیں، ان حکمتوں سے بقائے شخص کو مَا یَقْعَلُ کا عوض بھیجتا ہے،
جو حاجت سے بچتا ہے اس سے بالیدگی دیتا ہے، اور وہ ان طریقوں کا محتاج نہیں،
چاہے تو بے غذا ہزار برس جلانے اور نماء کامل پر پہنچائے، پھر جو فضلہ رہا اسے منی
بنا کر صلب و ترائب میں رکھتا ہے، عقد و انعقاد کی قوت دیتا ہے، زن و مرد میں
تالیف کرتا ہے، عورت کو باوجود مشقت حمل و صعوبت وضع شوق بخشتا ہے، حفظ انواع
کا سامان کرتا ہے، رحم کو اذن جذب دیتا ہے، پھر اس کے امساک کا حکم کرتا ہے،
پھر اسے پکا کر خون بناتا ہے، پھر طح دے کر گوشت کا ٹکڑا کرتا ہے، پھر اس میں
کلیاں کنجھیاں نکالتا ہے، قسم قسم کی ہڈیاں، ہڈیوں پر گوشت، گوشت پر پوست،
سیکڑوں رگیں، ہزاروں عجائب، پھر جیسی چاہتا ہے تصویر بناتا ہے، پھر اپنی قدرت

سے روح ڈالتا ہے، بے دست و پا کو ان ظلمتوں میں رزق پہنچاتا ہے، پھر قوت آنے کو ایک مدت تک روکے رہتا ہے، پھر وقت معین پر حرکت و خروج کا حکم دیتا ہے، اس کے لیے راہ آسان فرماتا ہے، مٹی کی صورت کو پیاری صورت، عقل کا پتلا، چمکتا تارا، چاند کا ککڑا کر دکھاتا ہے، **فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ**، اور وہ ان باتوں کا محتاج نہیں، چاہے تو کروڑوں انسان پتھر سے نکالے، آسمان سے برسائے، ہاں بتاؤ وہ کون ہے جس کے یہ سب کام ہیں؟ **لَسِبْقُولُونَ اللَّهُ**، اب کہا جاتا ہے کہ اللہ، تو فرما پھر ڈرتے کیوں نہیں؟“

(فتاویٰ رضویہ مترجم جلد ۲۷/۱۱۳ تا ۱۱۵ رسالہ مقامع الحدید)

عقول عشرہ کا خلق عالم میں کچھ دخل نہیں

فلاسفہ نے اللہ تعالیٰ کو صرف عقل اول کا خالق مانا، کہ اللہ تعالیٰ نے عقل اول تخلیق کی، پھر باقی مخلوقات کی تخلیق کا کام عقل اول اور باقی عقول نے کیا، اعلیٰ حضرت قدس سرہ نے اس کے رد میں اسی ”مقامع الحدید“ میں فرمایا:

”زید کا یہ بیان علی الاعلان منادی کہ عقول عشرہ سے صرف خالقیت ذاتیہ منفی، ورنہ حقیقہ وہ خالق عالم ہیں، اگرچہ یہ خالقیت حق جل و علا سے مستعار۔ قرآن و اہل قرآن سے پوچھ دیکھیے کہ یہ عقیدہ ان کے نزدیک کس درجہ بطلان پر ہے۔ حاش للہ! نہ اللہ کے سوا کوئی خالق بالذات، نہ ہرگز ہرگز اس نے منصب ایجاد عالم کسی کو عطا فرمایا کہ قدرت مستفادہ سے خالقیت کیا کرے۔ بالجملہ باری تبارک و تعالیٰ کو کسی شے کی تدبیر و تصرف سے بے تعلق، یا اس کے غیر کو خالق جو اہر، خواہ ایجاد باری تعالیٰ کا متمم کہنا قطعاً جزاً کفریات خالصہ۔ اور یہ سب مسائل اجلی ضروریات دین سے ہیں۔“ (فتاویٰ رضویہ مترجم ۱۲۳/۱۲۵، ۱۲۶)

اللہ واحد اکیلا خالق جملہ عالم ہے

اسی عقیدہ حقہ کو ”الکلمۃ المہمۃ“ کے مقام دوم میں مزید تفصیل سے واضح فرمایا، فرماتے

”اللہ واحد قہار ایک اکیلا خالق جملہ عالم ہے، خالقیت میں عقول وغیرہا کوئی نہ اس کا شریک نہ تخلیق میں واسطہ، **هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ اللَّهِ**، بحمد اللہ تعالیٰ فاعل کا مختار ہونا آفتاب سے زیادہ روشن ہو گیا۔

مگر فلاسفہ اور ان کے فضلہ خوار اس خلاق علیم کو صرف ایک شے ”عقل اول“ کا موجد جانتے ہیں، باقی تمام جہان کی خالقیت عقول کے سرمنڈھتے ہیں، وہ تو عقل اول بنا کر معاذ اللہ معطل ہو گیا، عقل اول نے عقل ثانی و فلک تاسع بنائے، عقل ثانی نے عقل ثالث و فلک ثامن۔ یوں ہر عقل ایک عقل اور ایک فلک بناتی آئی، یہاں تک کہ عقل تاسع نے عقل عاشر و فلک قمر بنائے، پھر عقل عاشر نے ساری دنیا گھڑ ڈالی اور ہمیشہ گھرتی رہے گی، اسی لیے اسے عقل فعال کہتے ہیں، تو کہیں وہ بے دین یہ نہ سمجھیں کہ اس (عقل عاشر) کا مختار ہونا ثابت ہوا، حاشا، عالم میں کوئی نہ فاعل موجب نہ فاعل مختار۔ فاعل مطلق و فاعل مختار ایک اللہ واحد قہار ہے، یہ مسئلہ بھی نگاہ ایمان میں بدہیات سے ہے۔ اور عقل سلیم خود حاکم (فیصلہ کرتی ہے) کہ ممکن آپ اپنے وجود میں محتاج ہے، دوسرے پر کیا افاضہ وجود کرے۔“ (الکلمۃ الملمحۃ فتاویٰ رضویہ مترجم ۲۷/۴۰۳)

فلسفی بنیاد ”الواحد لا یصدر عنه الا الواحد“ پر کلام

فلاسفہ کے نزدیک اللہ تعالیٰ نے صرف عقل اول کو پیدا کیا، کیا وجہ ہے کہ اس سے زیادہ پیدا نہیں کر سکتا، اعلیٰ حضرت ارشاد فرماتے ہیں:

”یہاں ابلیس نے فلاسفہ کی راہ یہ بچھا کر ماری کہ جو واحد محض ہو جہاں تعدد جہات بھی نہ ہو اس سے ایک ہی شے صادر ہو سکتی ہے، دوسری شے کا اُس سے صدور محال اور واجب تعالیٰ ایسا ہی واحد ہے، لہذا وہ صرف عقل اول بنا سکا، باقی بیچ۔ وہ خبثاً اپنے اس مطلب پر دلیل لائے جس کے رد میں ہمارے اکثر متکلمین

مصرف ہوئے، اور لَمْ وَلَا نُسَلِّمْ کا سلسلہ بڑھا، حالانکہ اس دعویٰ و دلیل کو ہاتھ لگانے کی اصلاً حاجت نہ تھی، وہ ہمیں نہ کچھ مضرت تھا نہ ان مشرکین کو اصلاً نافع، جیسے قہار واحد کے بارے میں ان کا دعویٰ اور اس پر ان کی دلیل ہے، مولیٰ عزوجل اپنی خالقیت میں اس سے منزہ و متعالی ہے، تو اس دعویٰ سے نہ خالقیت دیگر اشیا اس سے مسلوب ہو سکتی ہے نہ کسی دوسرے کے لیے ہرگز ثابت، قریب تر راہ وہ ہے کہ انہیں کی جوتی انہیں کا سر ہو، خبثاً سے پوچھا گیا کہ عقل اول بھی تو ایک ہی چیز ہے اُس سے دو بلکہ چار بلکہ ابن سینا کے ظاہر کلام پر پانچ کیسے صادر ہوئے؟ عقل ثانی اور فلک تاسع کا مادہ اور اس کی صورت اور اس کا نفس مجردہ اور نفس منطبقہ؟ اس کا جواب دیتے ہیں کہ وہ اگرچہ اپنی ذات میں واحد ہے مگر جہات و اعتبارات رکھتی ہے، اب مضطرب ہوئے، بعض نے دو جہتیں رکھیں امکان ذاتی اور وجوب بالغیر، ان دو جہتوں سے فلک و عقل اس سے صادر ہوئے، بعض چرچے کہ فلک میں نرا جسم ہی تو نہیں، نفس بھی ہے تو دو جہتیں کیا کافی ہوں گی، انہوں نے تیسری اور بڑھائی وجود فی نفسہ، بعض اور چونکے کہ اب بھی بس نہیں، جسم فلک میں دو جوہر دھرے ہوئے ہیں: ہیولی و صورت، انہوں نے چوتھی اضافہ کی: اس کا اپنے موجد کو جاننا، بعض نے شاید یہ خیال کیا کہ ابھی نفس منطبقہ رہ گیا، انہوں نے پانچویں زیادہ کی کہ عقل کا اپنے آپ کو جاننا۔

اس پر ہماری طرف سے کھلا اعتراض ہے کہ سفیہو! ایسے جہات کیا مبداء اول (باری تعالیٰ) میں نہیں؟ اس کا وجوب ہے، وجود ہے، اپنی ذات کریم کو جاننا ہے، اپنے ہر غیر کو جاننا ہے، بے شمار سلب ہیں کہ نہ جوہر ہے نہ عرض نہ مرکب نہ متجزی نہ جسم نہ جسمانی نہ مکانی نہ زمانی، نہ، نہ، نہ الی آخرہ۔ خبثاً کا صریح ظلم کہ عقل میں جہات لے کر اُسے تو موجد متعدد اشیا مانیں اور یہاں محال جانیں۔

(الکلمۃ المہمۃ فتاویٰ رضویہ مترجم ۲۷/۳۰۳، ۳۰۴)

ہیولی و صورت و عقول عشرہ و نفوس کچھ قدیم نہیں:

مقام الحدید میں قول دوم و سوم و چہارم کے رد میں فرماتے ہیں:

ان میں ہیولی و صورت جسمیہ و صورت نوعیہ و عقول عشرہ و بعض نفوس کو قدیم زمانی مانا، اور یہ سب کفر ہیں۔ ائمہ دین فرماتے ہیں کہ جو کسی غیر خدا کو ازلی کہے باجماع مسلمین کافر ہے۔ شفاونیم میں ہے: من اعترف بالہیۃ اللہ تعالیٰ و وحدانیۃ لکنہ اعتقد قدیماً غیرہ ائی غیر ذاتہ و صفاتہ فلذلک کفر، جس نے اللہ تعالیٰ کی الوہیت و وحدانیت کا اقرار کیا لیکن اللہ تعالیٰ کے غیر کو قدیم ہونے کا اعتقاد رکھا یعنی اللہ تعالیٰ کی ذات و صفات کے علاوہ، تو یہ سب کفر ہے۔

شرح مواقف میں ہے:

الاثبات المتعدد من الذوات القديمة هو الکفر اجماعاً۔ متعدد ذوات قدیمہ کو ثابت کرنا بالاجماع کفر ہے۔

بلکہ حدوٹ تمام اجسام و صفات اجسام پر تمام اہل مل کا اتفاق ہے، یہود و نصاریٰ تک اس میں خلاف نہیں رکھتے۔ (مقام الحدید فتاویٰ رضویہ مترجم ۲۷/۱۳۱ تا ۱۳۷ ملتقطاً) الکلمۃ الملمہ کے مقام بست و سوم جس میں ”قدم نوعی“ کو محال ثابت کیا، اس کے آخر میں فرماتے ہیں:

تنبیہ: ملت اسلامیہ میں ذات و صفات الہی عز جلالہ کے سوا کوئی شے قدیم نہیں، انواع بھی غیر ذات و صفات ہیں، تو کسی شے کا ”قدم نوعی“ ماننا بھی مخالف اسلام ہے، بلکہ ہم روشن کر چکے کہ ”قدم نوعی“ بے ”قدم شخصی“ ناممکن، اور غیر کے لیے ”قدم شخصی“ ماننا قطعاً ضروریات دین کا انکار ہے۔

قدم عرش کا قول اور ابن تیمیہ کی کراہی

”الکلمۃ الملمہ“ میں اسی بحث کے حاشیہ پر فرماتے ہیں کہ فاضل دوانی نے ”قدم جنسی“ کے متعلق لکھا کہ:

”بعض متاخر محدثین اس کے قائل ہیں، اور میں نے ابن تیمیہ کی بعض تصانیف میں دیکھا ہے کہ عرش کے متعلق ان کا یہی قول ہے۔“

اس پر اعلیٰ حضرت فرماتے ہیں کہ فاضل دوانی کے کلام میں ”بعض محدثین“ تفعیل سے نہیں بلکہ ”افعال“ سے ہے، (یعنی وہ بعض مُحدِّثین نہیں بلکہ بعض مُحدِّثین ہے) کیوں کہ ایسا قول کرنے والا بلاشبہ مبتدع اور گمراہ ہے، اور ابن تیمیہ کی طرف ایسے قول کی نسبت اس کی موید ہے، کیوں کہ وہ گمراہ ہے، نیز ابن تیمیہ کی طرف ”قدم عرش“ کے قول کی نسبت بھی اس کی موید ہے، آگے اعلیٰ حضرت کے ہی الفاظ میں:

”ولا يعد من جهالات ابن تيمية أن يقول لي العرش بالقدم النوعي فقد نقلوا عنه التجسيم، والجسم لا بد له من مستقر ولم يتجاسر على إثبات قديم بالشخص لعاد الى النوعي أو لم يرض معبوده أن يبقى دائماً على عرش خلق وقد وهن من طول الامد فاستجند له عرشاً كل حين، هذا كله ان ثبت عنه والله تعالى أعلم.
ترجمہ: ابن تیمیہ کی جہالتوں سے بعید نہیں کہ عرش کے متعلق ”قدم نوعی“ کا قول کرے، کہ اس سے تجسیم کا قول بھی منقول ہوا، اور جسم کے لیے مستقر ضروری، ”قدیم شخصی“ ثابت کرنے کی جرأت نہ کر سکا تو ”قدیم نوعی“ کی طرف پلٹا، یا اس کا معبود راضی نہ ہوا کہ ہمیشہ پرانے عرش پر رہے جو عرصہ دراز گزرنے سے کمزور ہو گیا تو اس نے اس کے لیے ہر گھڑی ہر آن ایک نیا عرش چاہا۔ یہ سب اُس وقت کہ ابن تیمیہ سے یہ قول ثابت ہو، اور اللہ تعالیٰ خوب جانتا ہے۔

(حاشیہ الکلمۃ الملمحۃ فتاویٰ رضویہ مترجم ۲۷/۲۸، ۲۹، ملخصاً)

ابن تیمیہ کے متعلق امام احمد رضا قدس سرہ کا موقف :-

المعتقد میں علامہ فضل رسول بدایونی نے اللہ تعالیٰ کے صفات سلبیہ کے بیان میں ذکر کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ جہت سے پاک ہے اور جو اس کے لیے جہت مانے ایک قول کے مطابق اس کی

تکفیر کی جائے گی، دوسرے قول کے مطابق تکفیر نہیں، اور امام نووی نے دوسرے قول کو عوام کے ساتھ خاص کیا ہے۔ لیکن علامہ ابن حجر بیہمی لکھتے ہیں کہ ابن تیمیہ سے سرکار اقدس علیہ الصلوٰۃ والسلام کی قبر انور شریف کی زیارت کی مشروعیت کی نفی اور اس کے لیے سفر کی جو ممانعت منقول ہے وہ ایسی غلطی ہے جو کبھی معاف نہ کی جائے گی (عشرۃ لا تقال ابداً)۔

اس پر اعلیٰ حضرت فرماتے ہیں کہ ان الفاظ سے امام ابن حجر کی کا اشارہ ابن تیمیہ کی تکفیر کی طرف ہے، یا یہ تغلیط پر محمول ہے یا ”ابد“ سے مراد زمان طویل ہے، یا مراد دنیا میں معاف نہ ہوگی یا مراد یہ ہے کہ قول تجسیم کی بنا پر اس کی تکفیر کی گئی ہے، اور کافر کفر سے کم جرائم پر بھی گرفت میں آ جاتا ہے جیسے کفار کہیں گے: لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ۔ اور معلوم ہے کہ کفار کی غلطی کبھی معاف نہیں ہوگی۔ اور درست یہ ہے کہ ابن تیمیہ گمراہ، گمراہ گر ہے، کافر نہیں، واللہ تعالیٰ اعلم۔
(ملخصاً المستند علی المعتقد صفحہ ۶۶)

علم محیط باحاطہ۔ صرف اللہ کو ہے۔ کہ عقول عشرہ کو۔

اعلیٰ حضرت قدس سرہ ”مقام الحدید“ میں قول ششم کے رد میں فرماتے ہیں:
عقول عشرہ کا تمام نقائص و قبائح سے مقدس و منزہ، اور ان کے علم کا تام و محیط باحاطہ تامہ ہونا نقل کیا، یہاں تک کہ کوئی ذرہ ذرات عالم سے اُن پر مخفی رہنا ممکن نہیں۔ یہ خالص صفت حضرت عالم الغیب والشہادۃ کی ہے، جل و علا۔ اور اس کا غیر خدا کے لیے ثابت کرنا قطعاً کفر۔ اس عدم امکان کو مسلمان غور کرے کہ کیسا کفر و اشکاف اور کتنے نصوص قرآنیہ کا خلاف ہے، قال تعالیٰ: وَمَا يَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلَّا هُوَ، الْآیۃ۔ کوئی نہیں جانتا تیرے رب کے لشکروں کو اس کے سوا۔

مفسر کہتے ہیں کہ ”عقول عشرہ“ ملائکہ سے عبارت ہے، اگرچہ یہ بات محض غلط، کہ جو امور وہ بے عقول ان دس عقلوں کے لیے ثابت کرتے ہیں صفات ملائکہ سے اصلاً علاقہ نہیں رکھتے، بلکہ یہ صرف اُن سفہاء کے اوہام تراشیدہ ہیں جن کی اصل نام کو نہیں۔

إِنَّ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءٌ سَمِعْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ مَا نَزَّلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطٰنٍ۔ وہ تو نہیں مگر کچھ نام کہ تم نے اور تمہارے باپ دادوں نے رکھ لیے ہیں، اللہ نے ان کی کوئی سند

نہیں اتاری۔

تاہم اگر مان لیں، اور یوں سمجھیں کہ مشرکین عرب نے فرشتوں کی شان میں غلو کے ساتھ تفریط بھی کی، کہ انھیں عورتیں ٹھہرایا، کفار یونان نے وہ افراطِ خالص بنایا کہ اوصافِ خلق سے متعالی (بلند) بتایا، تو اب اس آیہ کریمہ سے ان عقول کی حالت ادراک کیجیے۔ کس طرح (فرشتے) ان احمقوں کو جھٹلاتے اور اپنے مالک کے حضور اپنے عجز و بے علمی کا اقرار لاتے، اور پاکی و قدوسی اس کے وجہ کریم کے لیے خاص ٹھہراتے ہیں، صدق اللہ تعالیٰ: **سَيَكْفُرُونَ بِعِبَادِهِمْ وَيَكُونُونَ عَلَيْهِمْ ضِدًّا**۔ عنقریب وہ ان کی بندگی سے منکر ہوں گے، اور ان کے مخالف ہو جائیں گے۔ (مقام الحدید فتاویٰ رضویہ مترجم ۲/۱۴۴ تا ۱۴۶ املقطاً)

علم باری تعالیٰ کی شان

اسی رسالہ میں ساتویں قول کے رد میں فرماتے ہیں:

اے مسکین! البتہ یہ شان ہمارے نزدیک علم باری عز مجدہ کی ہے کہ ازلا وابداً تمام کوائن ماضیہ و آتیہ (ماضی میں ہونے والے امور اور آئندہ ہونے والے امور) کو محیط، اور زمانہ سے منزہ۔ **لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ**۔ (اس سے غائب نہیں ذرہ بھر کوئی چیز آسمانوں میں اور نہ زمین میں)

عالم جب تک نہ بنا تھا ذرہ ذرہ اس کے علم میں تھا، اب کہ بنا اب بھی بدستور ہے۔ جب فانیات پر وعدہ الہیہ آئے گا اُس وقت بھی ہر چیز اُس کے علم میں ہوگی، عالم بدلتا ہے اور اس عالم (اللہ) کا علم نہیں بدلتا۔

شے پر تین حال گزرے: عدم، حدوث، فنا۔ وہ اسے ان تینوں حالوں پر تفصیلاً ازل سے جانتا ہے اور ابد تک جانے گا۔ معلوم میں تغیر آیا اور علم میں اصلاً تغیر نہ ہوا، البتہ صرف ہماری زبان میں (جو) کہ دائرہ زمان سے باہر قدم نہیں رکھ سکتی اُس علم سے تعبیریں متعدد ہو گئیں، یعنی: **یوجد، موجود، کان وُجد**۔ (مقام الحدید فتاویٰ رضویہ مترجم ۲/۱۵۳ املقطاً)

اللہ تعالیٰ فاعل مختار ہے نہ کہ فاعل موجب

فلاسفہ اللہ تعالیٰ کو فاعل مختار نہیں مانتے، بلکہ فاعل موجب مانتے ہیں، کہ اس نے جو کیا اس

پر ضروری تھا، اور اسے نہ کرنے کا اختیار نہیں تھا، اعلیٰ حضرت نے ”الکلمۃ المہمۃ“ میں اس کا ردّ بلیغ کیا، اور اپنے استدلال میں وہ تفصیل فرمائی کہ کسی فلسفی کو مجال گفتگو باقی نہ چھوڑی، پہلے اسلامی عقیدہ یوں تحریر فرمایا:

اللہ عزوجل فاعل مختار ہے، اس کا فعل نہ کسی مرنج کا دست نگر نہ کسی استعداد کا پابند، یہ مقدمہ نظر ایمانی میں تو آپ ہی ضروری و بدیہی ہے: **يَفْعَلُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ ، فَعَالٌ لِّمَا يُرِيدُ۔**
ترجیح بلا مرنج باطل نہیں ترجیح بلا مرنج باطل ہے:

اللہ تعالیٰ اپنے افعال میں کسی مرنج کا محتاج نہیں، بلکہ اس کا ارادہ ہی مرنج ہے، جب کہ فلاسفہ کے نزدیک کوئی فاعل دو متساویوں میں اپنی طرف سے ترجیح نہیں کر سکتا، کہ اس کی نسبت سب کی طرف برابر ہے، اگر خود ترجیح دے بلا مرنج ہو اور یہ محال ہے۔ اس بنیاد کو یوں مشہور کیا کہ ترجیح بلا مرنج باطل اور محال ہے، لیکن اعلیٰ حضرت نے باری تعالیٰ کے فاعل مختار ثابت کرنے کے ضمن میں اس بنیاد کو ہی اکھاڑ پھینکا، پہلے عام مثالوں سے تفہیم کی، فرمایا:

”یوں ہی عقل انسانی میں بھی آدمی اپنے ارادے کو دیکھ رہا ہے کہ دو متساویوں میں بے کسی مرنج کے آپ ہی تخصیص کر لیتا ہے، دو جام یکساں ایک صورت ایک نظافت کے دونوں میں ایک سا پانی بھرا ہو، اُس سے ایک قرب پر رکھے ہوں، یہ پینا چاہے اُن میں سے جسے جی چاہے اُٹھالے گا۔ ایک مطلوب تک دور استے بالکل برابر و یکساں ہوں جسے چاہے گا چلے گا، ایک سے دو کپڑے ہوں جسے چاہے پہنے گا۔ پھر اُس **فَعَالٌ لِّمَا يُرِيدُ** کے ارادہ کا کیا کہنا۔“

(الکلمۃ المہمۃ فتاویٰ رضویہ مترجم ۳۸۶/۲۷)

پھر ”ترجیح بلا مرنج“ پر کلام یوں فرمایا:

”اَقُول: یہاں سے ظاہر ہوا کہ محال ”ترجیح بلا مرنج“ ہے، (یعنی) دو متساویوں میں سے ایک خود ہی رائج ہو جائے۔ یہ یہاں نہیں، کہ نفس ارادہ مرنج ہے۔ اور ”ترجیح بلا مرنج“ میں مصدر اگر صرافت مصدریت پر ہو یا مبنی للفاعل تو

ہرگز محال نہیں، بدایۃ واقع ہے، ہاں معنی للمفعول ہو تو محال، کہ (یہ) وہی ”ترج بلا
مرج“ ہے۔ (الکلمۃ المکتمۃ فتاویٰ رضویہ مترجم ۲۷/۳۸)

جزء لاتیجری کی بحث

جزء لاتیجری کی بحث فلسفہ کی بنیادی اور مشہور بحث ہے، فلاسفہ کے نزدیک جسم اجزاء
لاتیجری سے مرکب ہوتا ہے، جب کہ متکلمین کے نزدیک جوہر فردہ سے مرکب ہوتا ہے،
جزء لاتیجری سے مراد ایسا جز جو منقسم نہ ہو سکے، فلاسفہ کے نزدیک ایسا کوئی جز نہیں ہوتا جس کی
مزید تقسیم نہ ہو سکے، کیوں کہ کسی جسم کو دو برابر ٹکڑوں میں تقسیم کیا جائے، اس کے بعد ان ٹکڑوں
کی تقسیم کرتے جائیں تو وہ اجزاء باریک سے باریک تر ہوتے جائیں گے۔ فلاسفہ کے نزدیک
یہ تقسیم کسی ایسی حد پر جا کر ختم نہ ہوگی کہ اس سے آگے تقسیم نہ ہو سکے، اس لیے اس دنیا میں کوئی
ایسا جز نہیں جس کی تقسیم نہ ہو سکے۔ اگر حسی تقسیم نہ ہو سکے تو عقلی پھر وہی تقسیم کا سلسلہ جاری ہی
رہے گا۔

ایسے جز کا انکار فلسفے کا وہ مسئلہ ہے جس پر ایسے متعدد نظریات مبنی ہیں جو اسلامی عقیدہ کے
خلاف ہیں، اس لیے متکلمین اس کے خلاف گئے اور انہوں نے ایسے جز کو ثابت مانا ہے جس کی
مزید تقسیم ممکن نہیں، موضع استدلال میں یہ بحث دل چسپ شکل اختیار کر گئی، اور بحث در بحث کا
سلسلہ چل پڑا۔

چنانچہ علامہ سعد الدین تفتازانی نے شرح عقائد نسفیہ میں ”جزء لاتیجری“ کے اثبات کے
دلائل ذکر کیے، پھر ان دلائل کی تضعیف کی طرف اشارہ کیا، پھر دلائل نفی کی بھی تضعیف کی،
فرماتے ہیں:

وأما أدلة النسفي أيضا فلا تخلو عن ضعف، ولهذا مال الامام

الرازي في هذه المسئلة الى العوقف.

ترجمہ: جزء لاتیجری کی نفی کے دلائل بھی ضعف سے خالی نہیں، اسی لیے امام

رازی نے اس مسئلے میں توقف کیا ہے۔

اس کے بعد علامہ تفتازانی فرماتے ہیں:

فان قيل هل لهذا الخلاف ثمرة؟ قلنا: نعم في اثبات الجوهر
الفرد نجاة عن كثير من ظلمات الفلاسفة مثل اثبات الهيولي
والصورة المؤدي الى قدم العالم ونفي حشر الاجساد وكثير من
اصول الهندسة المبني عليها دوام حركات السموات وامتناع
الخرق والالتيام عليها.

ترجمہ: اگر کہا جائے: اس اختلاف کا کیا کچھ حاصل ہے؟ ہم کہیں گے: ہاں،
جوہر فرد کے اثبات میں کثیر ظلماتِ فلاسفہ سے نجات ہے، جیسے اثباتِ ہیولی
و صورت جو قدمِ عالم اور نفی حشرِ اجساد کے نظریے تک پہنچاتا ہے، اور بہت اصول
ہندسہ سے چھٹکارا دلاتا ہے جن پر آسمان کی دائمی حرکت اور اس پر خرق و التیام کا
حال ہونا مبنی ہے۔ (شرح العقائد النسفية ص ۷۷ مجلس البرکات مبارکفور)

جزء لاتجزی سے متعلق اعلیٰ حضرت کا موقف

اعلیٰ حضرت قدس سرہ نے جزء لاتجزی کو ثابت مانا ہے اور اس پر استدلالِ آیت کریمہ:
”وَمَزَقْنَاهُمْ كُلَّ مُمَزَّقٍ“ (ہم نے ان کے تمام ٹکڑے کر دیے) سے کیا ہے، کہ ابھی بھی
ٹکڑے ہونے ممکن ہوں تو ”كُلِّ مُمَزَّقٍ“ صادق نہ ہوگا۔ اعلیٰ حضرت نے یہ استدلال اپنی
تصنیفات میں متعدد مقامات پر ذکر فرمایا۔ لیکن ”الکلمۃ الملمۃ“ میں اس پر مستقل عنوان قائم
کر کے بھرپور داؤ تحقیق دی ہے۔ اس مقام پر اعلیٰ حضرت قدس سرہ کی بحث معقولات کے جس
اعلیٰ معیار پر پہنچ گئی ہے عام طالبین و محصلین کے لیے اس کا سمجھنا مشکل ہے، تاہم اس پوری بحث
کا خلاصہ آسان پیرائے میں بیان کرنا مناسب ہے:

جزء لاتجزی باطل نہیں، اس سے متعلق چھ مذاہب

اس مسئلے میں پانچ مذاہب مشہور ہیں، اور چھٹا مذہب اعلیٰ حضرت کا ہے۔ اعلیٰ حضرت

بحث کے اختتام پر فرماتے ہیں:

”یہاں سے ظاہر ہوا کہ مذہب خمسہ مشہورہ میں سب سے باطل مذہب نظام ہے، پھر نہایت پوچ و باطل مسلک مشائخین، پھر شرب اشراقیین، پھر مذہب جمہور متکلمین کی کلیت، پھر مذہب شہرستانی میں کلیت پر جزم، اور صحیح یہ ہے جو بتوفیقہ تعالیٰ ہم نے اختیار کیا، ہم اگرچہ اس رائے میں متفرد ہیں مگر الحمد للہ آیات کریمہ و دلائل قویہ ہمارے ساتھ ہیں۔ (فتاویٰ رضویہ مترجم ۵۷۳/۲۷)

جزء لاتجزی کے متعلق اعلیٰ حضرت کی بحث الکلمۃ الملمۃ میں چار مواقف پر مشتمل ہے: موقف اول: ابطال رائے فلسفی اور ہمارا مسلک

موقف دوم: اثبات جز

موقف سوم: دلائل ابطال جزء لاتجزی کا ابطال۔

موقف چہارم: جسم کے متعلق اعلیٰ حضرت قدس سرہ کا نظریہ

موقف اول: میں اعلیٰ حضرت نے فلسفی نظریے کے رد اور اپنے موقف کے اثبات میں

سات وجوہ پر کلام فرمایا، فرماتے ہیں:

ہمارا مسلک فریقین سے جدا ہے، ہمارے نزدیک جزء لاتجزی باطل نہیں خلافاً للکھماء، لیکن دو جزوں کا اتصال محال ہے خلافاً لظاہر جمہور المتکلمین۔

فلاسفہ کے نزدیک جسم ہیولیٰ اور صورت جسمیہ سے مرکب ہے، اعلیٰ حضرت فرماتے ہیں کہ ہمیں یہاں اصل مقصود ابطال ہیولیٰ ہے جس کی ظلمتیں قدمِ عالم (اگرچہ نوعی) کے کفریات لاتی ہیں۔ ہم یہاں مقام منع میں ہیں، لہذا ہمیں یہاں ہیولیٰ و صورت کے سوا دوسری وجہ سے ترکب جسم کا دعویٰ کرنے کی حاجت نہیں، بلکہ محض احتمال ثابت کرنا ہی دعوائے فلاسفہ کے ابطال کے لیے کافی ہوگا۔

ممکن ہے کہ جسم باریک متفرق اجزاء لاتجزی کے مجموعہ کا نام ہو جن میں کوئی دو جز متصل نہیں، اکثر اجسام میں مسام محسوس ہوتے ہیں اور وحدت جسم میں نخل نہیں ہوتے۔ عادت

یوں ہی جاری ہوتی ہے کہ نہایت باریک چیز کہ تنہا دیکھنے کے قابل نہ ہو جب بکثرت مجتمع ہوتی ہے اگرچہ اتصال نہ ہو وہ مجموعہ مرقی ہوتا ہے۔

اسی طرح عادت جاری ہے کہ جب اجزاء کے مابین فاصلہ بہت کم رہ جائے کہ امتیاز میں نہ آئے تو شے ”مصل و حدائی“ معلوم ہوتی ہے، وہ واقع میں اس کا اتصال نہیں، بلکہ حس مشترک میں صُور اجزاء متقاربہ کا کمال اجتماع اس کا باعث ہوتا ہے کہ اُن کے خلاؤں میں بھی ویسی ہی صورت دکھائی دیتی ہے، اور سطح متصل سمجھی جاتی ہے، ممکن کہ بعض اجسام جن میں مسام نظر آئیں وہ ایسے ہوں کہ بہت قریب سے دیکھنے کی حالت میں، اور جن میں بالکل نظر نہ آئیں وہ ایسے کہ دور سے دیکھنے کی حالت میں خلا کے صغر نے سطح کو اجزاء سے مغرق کر دیا کہ جسم متصل وحدائی بلا مسام نظر آیا۔

اتصال تین قسم ہے: حقیقی، حسی، وہمی۔ اجسام کا ترکیب اگر اجزاء لایتجزی کے اجتماع کے طور پر ہو تو اتصال حقیقی کسی جسم کو نہ ہوگا، اتصال وہمی ہر جسم کو ہے، رہا اتصال حسی، اگر یہ مراد لو کہ اگرچہ حس میں مسام ہوں مگر جسم واحد سمجھا جائے تو یہ بھی ہر جسم کو ہے، اور اسی پر تمام احکام شرعیہ و عقلیہ کی بنا ہے۔ اور اگر یہ مراد لو کہ حس اس میں اصلاً تفرق کا ادراک نہ کرے تو یہ ان میں صرف بعض اجسام میں ہوگا جو اہلس ہوں جیسے آئینہ۔ ہمارا یہ دعویٰ نہیں کہ سب اجسام یا فلاں خاص (جسم) کا ترکیب اس طرح ہے، بلکہ یہ کہتے ہیں کہ ممکن کہ بعض کا ترکیب اسی طرح ہو، اس سے تین فائدے ہوئے:

(۱) فلاں نہ کا دعویٰ کہ ”جسم اجزاء لایتجزی سے مرکب نہیں ہو سکتا“ باطل ہوا۔

(۲) ان کا کلیہ کہ ”ہر جسم بیولی و صورت سے مرکب ہے“ باطل ہوا۔

(۳) اس پر ان کے دلائل بیکار ہو گئے۔

موقف دوم: جزء لایتجزی کا اثبات

قال المولیٰ سبحانہ و تعالیٰ یَوْمَزُفُّنَاھُمْ کُلُّ مُعْزِقٍ، تمزیق: پارہ پارہ کرنا، ہم نے ان کی کوئی تمزیق باقی نہ رکھی، سب بالفعل مراد ہیں، خطاب ہے کہ یہاں ”تمزیق موجود“ مراد نہیں ہو سکتی

کہ تحصیل حاصل ناممکن، لاجرم ”تمزیق ممکن“ مراد، یعنی جہاں تک تجزیہ کا امکان تھا سب باغفل کر دیا، تو ضرور یہ تجزیہ ان اجزاء پر منتہی ہوا جن کے آگے تجزیہ ممکن نہیں، ورنہ ”کُلُّ مُنَزَّقٍ“ نہ ہوتا، کہ ابھی بعض تمزیقیں باقی تھیں، اور وہ اجزاء جن کا تجزیہ ناممکن ہو وہ نہیں مگر اجزاء لا تجزئی، تو اس تقدیر پر (یعنی جب جسم کی ترکیب انہیں اجزاء سے فرض کریں) حاصل یہ ہوا کہ ان کے اجسام کے تمام اتصالات حسیہ ہر حصے اور ہر حصے کے حصے باطل فرما کر ان کے اجزاء لا تجزئی دور دور بکھیر دیے کہ اب کسی جز کو دوسرے سے اتصال حسی بھی نہ رہا۔

اعتراض: اگر کہیے (یہ تو) تقسیم فکی ہے، نہ کہ وہی، یعنی خارق میں جتنے پارے ہو سکتے تھے سب کر دیے، اگرچہ ہر پارہ وہم میں غیر متناہی تقسیم سے منقسم ہو سکتا ہے، تو اجزاء لا تجزئی لازم نہ آئے کہ وہ وہما بھی قابل انقسام نہیں (ہوتے)۔

جواب: اقول: (تقسیم فکی کے ساتھ) تخصیص بلا دلیل باطل ہے، اور اگر وہم سے مراد بخش اختراع ہو تو وہ کہیں بھی بند نہیں، اور اگر وہ واقعیت رکھے تو ناممکن ہے، جب تک شے دون شے یعنی دو حصے متمازن نہ ہوں۔ فکی اور وہی کا فرق انسانی علم قاصر اور قدرت ناقصہ کے اعتبار سے ہے، شے جب غایت صغر کو پہنچے گی انسان کسی آلے سے بھی اس کا تجزیہ نہیں کر سکتا، بلکہ وہ اسے محسوس ہی نہ ہوگی، تجزیہ تو دوسرا درجہ ہے، لیکن مولیٰ عزوجل کا علم محیط اور قدرت غیر متناہی ہے، جب تک حصوں میں شے دون شے کا تمیز باقی ہے قطعاً مولیٰ عزوجل ان کے جدا فرمانے پر قادر ہے، تو وہ جو تمزیق فرمائے اس میں ”کُلُّ مُنَزَّقٍ“ وہیں منتہی ہوگا جہاں واقع میں شے دون شے باقی نہ رہے، اور وہ نہیں مگر جز ولا تجزئی۔

موقف سوم: ابطال جز ولا تجزئی کے دلائل کا رد: بند۔

اس موقف میں اعلیٰ حضرت قدس سرہ نے فلاسفہ کے دلائل کو ”شبہات“ کا نام دے کر ان کا ابطال فرمایا، کل انتیس شبہات ذکر فرمائے اور ایک ایک پر ملاحظہ ملاحظہ فرمایا، ہم یہاں ان میں سے صرف تین کا خلاصہ درج کرتے ہیں:

شبہ ۱۰: اگر اجزاء باہم نہ ملیں گے تو حجم حاصل نہ ہوگا تو جسم نہ بنے گا، اور ملاقی ہوں گے

تو ایک جز دوسرے جز میں متداخل ہو جب بھی حجم نہ بنے گا، سب اجزاء جز واحد کے حکم میں ہوں گے، ایسا نہیں، تو ضرور ہر جز کا ایک حصہ ملا ہوگا اور دوسرا جدا، تو جز منقسم ہو گیا۔

جواب: ہم یہاں شق اول اختیار کرتے ہیں کہ اجزاء باہم متصل نہیں، جیسا کہ ہم نے ”موقف اول“ میں ثابت کیا، اور اتصال کے بغیر بھی حجم کی صورت ”موقف اول“ میں ہم بتا چکے۔

فلاسفہ کی بڑی دلیل اور اس کا جواب: فلاسفہ کی بڑی دلیل جس کے جواب میں ماہرین پریشان رہے اور اعلیٰ حضرت نے اس کا جواب دیا وہ دلیل یہ ہے:

﴿شبه ۶﴾: بارہا حرکت سریعہ و حرکت بطیہ آپس میں متلازم ہوتی ہیں، ظاہر ہے کہ چکی کا دائرہ قطبیہ (جو اس کے مرکز پر ہے) چھوٹا ہے، اور دائرہ طوقیہ جو اس کے بیرونی کنارے پر ہے بڑا ہے، دونوں دائروں پر ایک ایک جز لیجیے یقیناً دونوں ایک ساتھ دورہ پورا کریں گے، جز قطبی نے جتنی دیر میں یہ چھوٹا دائرہ پورا کیا اتنی ہی دیر میں جز طوقی نے وہ بڑا دائرہ پورا کیا، تو اس کی حرکت بطیہ اس کی حرکت سریعہ متلازم ہیں۔ فرض کیجیے کہ دائرہ طوقیہ دائرہ قطبیہ کا دس گنا ہے تو جتنی دیر میں جز قطبی ایک جز مسافت طے کرے گا ضرور ہے کہ جز طوقی دس جز چلے گا، تو طوقی جتنی دیر میں ایک جز قطع کرے گا قطبی ایک جز کا دسواں حصہ چلے گا، تو جز منقسم ہو گیا۔ یا یوں کہیے کہ جز طوقی جتنی دیر میں ایک جز چلا اتنی دیر میں قطبی بھی ایک جز چلا، تو سریعہ و بطیہ برابر ہو گئیں، اور ایک جز سے زائد چلا تو بطیہ سریعہ سے بڑھ گئی، یہ دونوں باطل۔ لاجرم (جز قطبی) ایک جز سے کم چلے گا، اور یہی انقسام ہے۔

اس شبہ نے متکلمین کو بہت پریشان کیا، نظام تو ”طغرے“ کا قائل ہوا یعنی مثلاً ایک اور دس کی نسبت ہے، قطبی جتنی دیر میں ایک جز متصل پر منتقل ہوا طوقی اتنی ہی دیر میں بیچ سے نو جز چھوڑ کر دسویں جز پر ہو جائے گا، تو طوقی نے ایک سے لے کر نو جز تک قطع ہی نہ کیے، کہ اتنی دیر میں قطبی کے لیے جز کا کوئی حصہ ہو، بلکہ دونوں ایک ہی ایک جز چلے، مگر یہ جز متصل (کو چلا) اور وہ نو جز کے بعد والے جز (کو چلا) تو سریع و بطی برابر بھی نہ ہوئیں، اور متلازم بھی رہیں، اور

انقسام جز بھی نہ ہوا۔

مگر یہ ایسی بات ہے جسے کوئی ادنیٰ عقل والا بھی قبول نہیں کر سکتا، کہ متحرک بیچ میں اجزائے مسافت کو ایسا چھوڑ جائے کہ نہ انھیں قطع کرے نہ ان کے محاذی ہو، اور دفعۃً ادھر سے ادھر ہو رہے، کم از کم نو جزوں کی محاذات پر تو گذرا، اور ہر جز کی محاذات ایک حصہ حرکت سے ہوئی اتنی دیر میں جز قطبی ساکن رہا تو دونوں حرکتوں کا تلازم نہ ہوا، اور متحرک ہوا تو ضرور ایک جز سے کم قطع کیا۔

ہمارے متکلمین ”تلازم حرکتین“ کے منکر ہوئے، اور مان لیا کہ جب تک طوقی مثلاً نو جز چلے قطبی ساکن رہے گا، جب وہ نویں سے دسویں پر آئے گا یہ اپنے پہلے سے دوسرے پر ہو جائے گا، تو نہ ساتھ چھوٹا نہ سریعہ و بطینہ برابر ہونیں، نہ جز کا انقسام ہوا۔

اس پر رد کیا گیا کہ ایسا ہو تو چکی کے سب اجزا متفرق ہو گئے کہ ”طوقی“ چلیں گے اور ”قطبی“ ساکن رہیں گے، یوں ہی بیچ والے اپنے اپنے لائق ٹھہریں گے تاکہ معیت باقی رہے، تو چکی اگرچہ کیسی ہی مضبوط لوہے کی ہو اُس کے تمام اجزائے لاتجزئی چکی گھماتے ہی سب بکھر جائیں گے، اور چکی روکتے ہی سب بدستور ایسے جم جائیں گے کہ ہزار حیلوں سے جدا نہ ہو سکیں، پھر ہر دائرے کو اتنی عقل درکار کہ مجھے اتنا ٹھہرنا چاہیے کہ ساتھ نہ چھوٹے۔

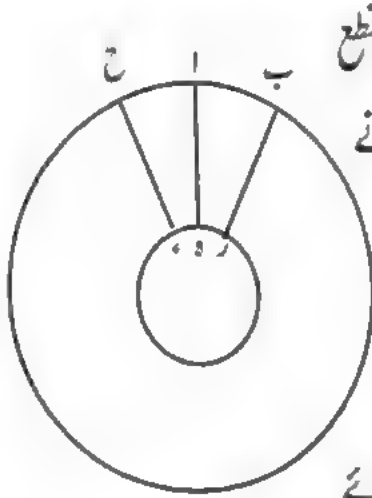
(متکلمین نے) اس کا جواب التزام سے دیا کہ ہاں یہ سب کچھ فاعل مختار عز جلالہ کے ارادے سے ہوتا ہے، فاعل مختار پر ہمارا ایمان فرض ہے۔

مگر بداہت عقل شاہد ہے کہ وہ ایسا کرتا نہیں، جس طرح ممکن ہے کہ وہ پلنگ جس پر سے ہم ابھی اٹھ کر آئے ہیں اس کے پائے علماء فضلاء ہو گئے ہوں اور مسلم الثبوت کادرس دے رہے ہوں، یقیناً قادر مطلق عز مجدہ کی قدرت اسے شامل ہے، مگر ہم یقیناً جانتے ہیں کہ ایسا ہوتا نہیں۔ چکی نہ سہی خود اپنے دونوں ہاتھ پھیلا کر ایڑیاں جما کر (ایڑیوں کے بل پر) گھومے تو قطعاً اس کے ہاتھوں کی انگلیوں نے جتنی دیر میں بڑا دائرہ طے کیا پاؤں کی انگلیوں نے اتنی ہی دیر میں چھوٹا دائرہ (طے کیا)۔ تو اُن (انگلیوں) کی ایک جز مسافت کے مقابل اُن (پاؤں کی انگلیوں) کے لیے جز کا حصہ آئے گا، یا آدمی کے اجزا بھی چکی کی طرح متفرق ہو جائیں گے؟ آدمی ریزہ ریزہ

پاش پاش ہو گیا اور اسے خبر نہ ہوئی، فلاسفہ کو اس ”طغریہ“ اور ”تفریق اجزاء“ پر بہت قہقہے لگانے کا موقع ملا، ابن سینا سے متشدد جون پوری تک سب نے اس کا مضحکہ بنایا۔

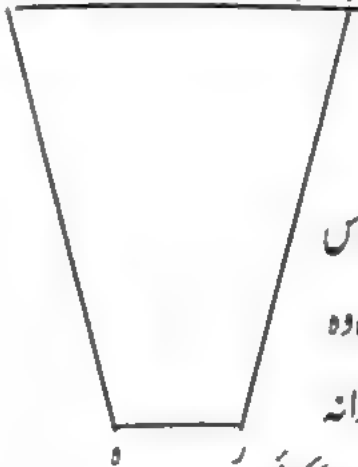
اعلیٰ حضرت کا جواب :-

واما قولہ بانہ التوفیق: بات سمجھ بھی نہیں، مسافت اگر جو ہر فردہ سے مرکب ہوگی ہرگز دو جوہر متصل نہ ہوں گے، ان میں امتدادِ موبہوم فاصل ہوگا، اب ”جز طوقی“ کی مسافت میں اگر اجزائے مسافت ”جز قطبی“ کے برابر ہیں جب تو ظاہر ہے کہ ایک اور دس کی نسبت ان کا فاصلہ



ان کے فاصلے سے دس گنا ہوگا، طوقی جتنی دیر میں ایک جز قطع کرے گا اتنی ہی میں قطبی بھی، مگر مساوات نہ ہوئی، کہ اس نے بڑی قوس قطع کی اور اس نے چھوٹی، اس شکل پر، طوقی ”ا“ پر تھا اور قطبی ”د“ پر، جب وہ ایک جز طے کرے گا یعنی ”ب“ پر آئے گا یہ بھی ایک جز چلے ”ز“ پر ہوگا، اس نے قوس ”اب“ قطع کی اور اس نے قوس ”دز“، اور اگر مسافت طوقی میں اجزائے

مسافت قطبی سے زائد ہیں مثلاً ”اب“ میں دس جز ہیں اور ”دز“ میں یہی دو، اس شکل پر، تو جب طوقی ایک جز چلے گا یعنی ”ا“ سے ”ح“ پر ہوگا قطبی ایک



جز نہ چلے گا بلکہ جب وہ دو جز چل کر اسی ”ب“ پر آئے گا یہ ایک جز چل کر ”د“ سے ”ز“ پر ہوگا اور جز کا انقسام نہ ہوا بلکہ امتدادِ فاصل کا، یعنی جب طوقی ”ا“ سے ”ح“ پر آئے گا قطبی اس فاصلے کا جو ”د“ سے ”ز“ تک ہے نواں حصہ قطع کرے گا، جب وہ ”و“ پر ہوگا یہ اس فاصلے کا ۲/۹ طے کرے گا، وکذا، تو نہ طغرا ہوا نہ

تفریق اجزاء، نہ انقسام جز، نہ تساوی حرکتیں، نہ ان کا تلازم، اصلاً کوئی

مخدور نہیں۔ واللہ الحمد، وہ سارے مضامین اتصال اجزاء ماننے پر تھے، اور وہ خود محال۔

(ملخصاً فتاویٰ رضویہ مترجم ۲/۵۳۳ تا ۵۳۵)

(شبه ۱۵): سطح جوہری کے اجزائے التجزئی سے مرکب ہو جب شمس کے مقابل ہو بدلتا ہے اس کا ایک رخ روشن دوسرا تاریک ہوگا۔ (موافق و مقاصد) صدرانے بڑھایا کہ وہ انہی مریخی ہوگا کہ ایک ہی شے حالت واحدہ میں مریخی و غیر مریخی نہیں ہو سکتی تو جانب ثقب میں انقسام ہو گیا۔
اقول: وہی مالوف و معبود کے دائرے میں وہم کا گمراہ و نا، غائب کا شاہد پر قیاس کر رہا ہے، وہم سطح عرضی میں یوں ہی سمجھتا ہے کہ اس کا رخ ہمارے سامنے ہے اور پشت جسم سے متصل۔ علامہ بحر العلوم نے حواشی صدر میں فرمایا: اس کا تو یہی ایک رخ ہے (جو) کہ ہمارے مقابلہ اور شمس سے مستنیر ہے، سطح میں دور رخ کہاں؟ یعنی مریخی و غیر مریخی کی مغایرت تلاش کرنی حماقت ہے، اس میں غیر مریخی کچھ نہیں، وہ تمامہ مریخی اور تمامہ مستنیر ہے۔

پھر فرمایا: خلاصہ دلیل یعنی شبه مذکورہ یہ ہے کہ جو چیز متحیز ہوگی ضرور بصر اور دوسری اشیاء کے درمیان حاجب ہوگی۔ یوں ہی نور شمس سے سائر ہوگی تو ضرور اس کے لیے دور رخ ہوں گے، اور اس کا انکار مکابرہ ہے۔

اقول: اولاً: اب شبه کی حالت اور بھی ردی ہوگئی، حاجب و سائر ہونے کے لیے ضرور دور رخ ہونا ہی کافی نہیں، بلکہ لازم کہ شعاع بصر و شمس دوسرے رخ تک نہ پہنچے، ورنہ ہرگز حاجب نہ ہوگی جیسے آئینہ کتنے ہی دل کا ہو نہ نگاہ کو روکے نہ دھوپ کو، جب ممتد منقسم دوسری جہت تک شعاع پہنچنے سے سائر نہیں ہو سکتا تو وہ جس میں اصلاً امتداد ہی نہیں کیوں کر حاجب ہو، ”حاجب ہو جائے گا“ اس کا اثبات مکابرہ ہے۔

ثانیاً: مستدل جانتا تھا کہ تنہا ایک جز لا تجزئی بصر و شمس کو حاجب نہیں ہو سکتا، کہ وہ مقدار ہی نہیں رکھتا، لہذا اجزا سے مرکب سطحی، کہ حجم و مقدار پیدا ہو کر صلاحیت حجب ہو جائے، اور نہ جانا کہ اجزا کا اتصال محال، وہ متفرق ہوں گے اور ہر دو کے بیچ میں خلا، تو بصر یا شمع کی شعاعیں جہاں پہنچیں گی ان کے مقابل نہ ہوگا مگر جزء واحد کہ محض بے مقدار ناقابل ستر ہے، یا خلا کہ بدرجہ اولیٰ (ناقابل ستر ہے)، اور وہ طریقہ اتصال حسی کہ ہم نے اوپر ذکر کیا محض اللہ عز و جل کے ارادے پر مبنی ہے، اسے انقسام سے علاقہ نہیں۔ (ایضاً صفحہ ۵۵۴، ۵۵۵)

موقف چہارم جسم کے متعلق اعلیٰ حضرت کی رائے

جزو لا تجزئی ممکن بلکہ واقع ہے، اور اس سے جسم کی ترکیب بھی ممکن، اگر بعض اجسام اس طرح مرکب ہوئے ہوں کچھ محذور نہیں، مگر یہ کلیہ نہیں (کہ تمام اجسام ایسے ہی مرکب ہوتے ہیں) کہ اس طرح کے اجسام میں تماس ناممکن، (جو) کہ موجب اتصال دو جز ہے، اور ”جسم حسی“ جس طرح ہم نے ثابت کیا یوں ہی ”تماس حسی“ ماننا مشکل ہے۔

اولاً: جس بصر میں متقارب فصلوں کو اتصال سمجھنا معبود ہے، یوں ہی اگرچہ بصر متقارب جسموں کو تماس گمان کرے مگر تماس میں قوت لامسہ کا ادراک اس غلطی پر کیوں کر محمول ہو۔
ثانیاً: انگشتی ایک انگلی میں ٹھیک، دوسری میں تنگ، تیسری میں ڈھیلی ہوتی ہے، تماس کا یہ حقیقی فرق ہی بتاتا ہے، کہ اگر انگشتی کے اجزاء کا انگلی کے اجزاء سے جدار ہنا واجب نہ ہو تو جدائی کی کمی بیشی یہ فرق نہیں لاسکتی۔

ثالثاً: ہم نے اجزائے لا تجزئی کی طرف بعض اجسام کی تحلیل قرآن کریم سے استفادہ کی تھی، بعض اجسام کا متصل بلا انفصال ہونا بھی کتاب عزیز سے استفادہ کریں:
قَالَ عَزَّوَجَلَّ: اَلَلَّمْ يَنْظُرُوا اِلَى السَّمَاءِ فَوَلَّكُمْ كَيْفَ بَنَيْنَهَا وَزَيَّنَّهَا وَمَا لَهَا مِنْ فُرُوجٍ۔ عزت وجلال والے اللہ نے فرمایا: کیا اپنے اوپر آسمان کو نہیں دیکھتے ہم نے اسے کیسے بنایا اور آراستہ فرمایا اور اس میں اصدا رخنے نہیں۔

آسمان اگر اجزاء لا تجزئی سے مرکب ہوتا بلاشبہ اس میں بے شمار رخنے ہوتے کہ کوئی جز دوسرے سے نہ مل سکتا، تو ثابت ہوا کہ آسمان جسم متصل ہے، اور عنقریب بعونہ تعالیٰ مقام آئندہ میں آتا ہے کہ بیولی و صورت سے جسم کا ترکیب باطل، بلکہ جسم بسیط خود ہی متصل اور خود ہی قابل انفصال ہے، یہاں تک کہ اشراقیین ہمارے ساتھ ہیں، جن کا مسلک طوسی نے تجرید میں اختیار کیا، مگر ہم ثابت کر چکے کہ تقسیم غیر متناہی اگرچہ بالقوہ ہو باطل و محال ہے، تو اجسام کی تحلیل اگر تاحدا مکان کی جائے گی ضرور اجزائے لا تجزئی پر منتہی ہوگی، جس طرح ہم نے موقف دوم میں آیہ کریمہ سے استنباط کیا، اور اب معنی آیت یہ ہوں گے کہ ہم نے ان کے جسم کے اجزاء

متصلہ کو اتار ریزہ ریزہ کر دیا کہ آگے تجزیہ ممکن نہیں۔ تو صحیح مذہب بعض اجسام میں امکاناً جمہور متکلمین کا مذہب ہے، اور بعض میں وقوعاً محمد بن عبدالکریم شہرستانی کا مذہب ہے۔ یہ اس مسئلہ میں ہماری رائے ہے، اور علم حق عز جلالہ کو۔

یہاں سے ظاہر ہوا کہ جزو لا تجزئی سے متعلق پانچ مشہور مذاہب میں سب سے باطل نظام کا مذہب ہے، پھر مشائین کا مذہب جس میں تین باتیں ہیں: جزو لا تجزئی کی نفی، ہیولی سے ترکیب، اور انقسام نامتناہی۔ اور تینوں باطل۔ پھر اشراقیین کا مذہب جس کے تین حصے ہیں: اول وسوم مشائین کے مطابق اور دونوں باطل، دوم اتصال ہر جسم، اس کی کلیت پر جزم صحیح نہیں، ممکن کہ بعض اجسام اجزائے لا تجزئی سے (مرکب) ہوں۔ پھر مذہب جمہور متکلمین کی کلیت کہ ہر جسم اجزائے لا تجزئی سے مرکب ہے، حالانکہ یقیناً فلک وغیرہ بہت اجسام ان سے نہیں، ہاں اثبات جز صحیح ہے۔ پھر مذہب شہرستانی میں کلیت پر جزم کہ سب اجسام متصل ہیں۔ اور صحیح یہ ہے جو توفیقہ تعالیٰ ہم نے اختیار کیا، ہم اگرچہ اس رائے میں متفرد ہیں مگر الحمد للہ آیات کریمہ و دلائل قویہ ہمارے ساتھ ہیں۔

(ملخصاً الکلمۃ المصلیۃ فتاویٰ رضویہ مترجم ۵۷۳ تا ۵۷۱/۲)

زمانہ حادث ہے، اور اس کا وجود خارجی نہیں ہے۔

وقت اور زمانے سے متعلق عقلا کے مابین اختلافات پائے جاتے ہیں، فلاسفہ تو زمانے کو قدیم مانتے ہیں، اور متکلمین حادث قرار دیتے ہیں، اعلیٰ حضرت قدس سرہ اس مسئلے میں متکلمین کے ساتھ ہیں، بلکہ زمانے کے لیے وجود خارجی سے ہی انکار کرتے ہیں، کہ نہ اس کا خارج میں کوئی وجود ہے نہ اس کا کچھ منشاء انتزاع ہی خارج میں موجود ہے، بلکہ زمانہ موہوم ہے۔ اعلیٰ حضرت قدس سرہ نے الکلمۃ المصلیۃ میں زمانے سے متعلق کئی حصوں میں کلام کیا ہے۔

۲۶ ویں مقام میں اس بات پر تحقیق حق فرمائی ہے کہ زمانے کا وجود خارجی اصلاً ثابت

نہیں، فرماتے ہیں:

اول یہ کہ زمانہ مقدار حرکت قطعیہ ہے اور ہم ثابت کر چکے کہ حرکت قطعیہ موجود فی الخارج نہیں تو اس کی مقدار کیسے موجود فی الخارج ہو سکتی ہے، یہ حرکت قطعیہ امر غیر قار ہے اس کے دو جز ایک ساتھ نہیں ہو سکتے، بلکہ ایک جز ختم ہوتا اور دوسرا آتا ہے، یہی حال اس کی مقدار یعنی زمانے کا ہے، شرح مقاصد کی طویل بحث کا حاصل یہی ہے کہ حرکت توسطیہ و آن سیال موجود ہیں اور حرکت قطعیہ و زمانہ موہوم۔

دوم: یہ کہ زمانہ موجود اگر قابل انقسام ہو تو قار ہو گیا اور ناقابل انقسام ہو تو جز (لاستجزئی) لازم آیا کہ زمانہ حرکت اور حرکت مسافت پر منطبق ہے۔

اس پر فلاسفہ کو جس قدر کلام ہوا اعلیٰ حضرت نے ایک ایک کا مفصل جواب دیا۔ جو نہوری نے وجود حرکت بمعنی القطع کے دلائل دیے، جسے اعلیٰ حضرت نے باطل کیا، اس متشدد نے باب حرکت میں دعویٰ کیا کہ خارج میں حرکت قطعیہ کا وجود بدیہی ہے، اس پر اعلیٰ حضرت فرماتے ہیں:

اقول: حاشا، بلکہ خارج میں اس کا عدم بدیہی ہے، مبدا سے منتہی تک کوئی شے ممتد متصل وحدانی ہرگز خارج میں نہیں، بلکہ ایک شے متقاضی متجدد ہے جس کا ہر حصہ پہلے کی فنا پر آتا ہے، اور خود فنا ہو کر دوسرے کے لیے جگہ چھوڑ جاتا ہے، اس سے ذہن میں ایک اتصال موہوم چھوڑ جاتا ہے۔

وجود زمانہ کے دلائل کا ابطال

اعلیٰ حضرت نے فلاسفہ کی طرف سے زمانہ کے وجود خارجی کے چھ دلائل شبہات کے نام سے پیش کیے اور سب کا ابطال کیا، یہ دلائل اور ان کے رد کی تفصیل خشک مباحث پر مشتمل ہے جن کو اہل ذوق اصل مقام پر مطالعہ فرما کر امام احمد رضا قدس سرہ کی دقت نظر اور فکر بالغ کی گہرائیوں کا اندازہ کر سکتے ہیں، ہم یہاں اس بحث کا کچھ آسان حصہ ذکر کرتے ہیں:

شبہ ۴ یوں نقل کیا:

نافین زمانہ زبان سے انکار کرتے اور دل میں خوب مانے ہوئے ہیں، اُسے دنوں مہینوں،

برسوں کی طرف تقسیم کرتے ہیں، وقائع اور معاملات کی تاریخیں اس سے منضبط کرتے ہیں، اپنی عمریں دراز اور دشمنوں کی عمریں کوتاہ چاہتے ہیں (مشق)

اقول: اولاً: گرفتار ان زمانہ زبان سے زمانے کو موجود خارجی کہتے ہیں اور دل میں خود اس سے منکر ہیں، کہ اُسے غیر قار، متقاضی، متصرمان رہے ہیں۔

ثانیاً: ناہین زمانہ زمانے کی جو کچھ تقسیم کرتے ہیں وہ مستلزم خارجیت نہیں، فلاسفہ منطقہ البروج کو بروج، درجات، ودقائق، و ثوانی کی طرف تقسیم کرتے ہیں، ان سے تقویمات و انظار و اتصالات منضبط کرتے ہیں، اپنے لیے اضافات مثلاً ابوت، دشمنوں کے لیے سلوب مثلاً نابینائی کی تمنا کرتے ہیں، حالانکہ ان میں سے کچھ موجود خارجی نہیں۔

چھٹے شبہ کا رد کرتے ہوئے ایک تنبیہ جلیل ارشاد فرمائی کہ کوئی شخص احادیث سے زمانے کے وجود خارجی پر استدلال نہ کرنے لگے، فرماتے ہیں:

اقول: احادیث میں ہے کہ ایام و شہور محشور ہوں گے، جمعہ و رمضان شفیق و شہید ہوں گے، ہر مہینہ اپنے ہر قسم کے واقعات کی گواہی دے گا سوائے رجب کے کہ حسنت بیان کرے گا اور سینات کے ذکر پر کہے گا: میں بہرہ تھا مجھے خبر نہیں، اس لے اسے شہراصم کہتے ہیں۔ ہر مہینہ اپنے آنے سے پہلے خدمت اقدس حضور سیدنا غوث اعظم رضی اللہ تعالیٰ عنہ میں حاضر ہوتا اور جو کچھ اس میں ہونے والا ہے سب عرض کرتا ہے۔ یہ بیان کرنے کے بعد فرماتے ہیں:

اس سے زمانے کے وجود خارجی پر استدلال نہیں ہو سکتا، یہ ارواح ہیں کہ ان معانی سے متعلق ہیں، یا عالم مثال کے تمثلات ہیں جن میں اعراض مجسمہ ہوتے ہیں۔ خود اس فقیر نے ایک سال جس سے پہلے کشش باراں ہو چکی تھی، فصل بارش کے دوسرے مہینے کو جسے ہندی میں ساون کہتے ہیں ایک نہایت سیاہ فام تر و تازہ فرہ کی شکل میں دیکھا کہ میرے کمرے کے دروازے پر آکھڑا ہوا، ساون میں خوب کالی گھٹائیں آئیں اور زور شور سے برسیں۔

لہذا ان روایات و تمثلات سے وجود خارجی پر استدلال کے رد کے لیے اتنا ہی کافی ہے کہ شہور و ایام زمانے کے اجزائے ممتازہ منفردہ ہیں، اور زمانے کے اجزا کا ایسا وجود خارجی مخالفین

بھی نہیں مانتے، نیز (مذکورہ روایت میں جو آیا کہ) سارا دن اور پورا مہینہ مجتمع حاضر ہوگا، حالانکہ مخالفین بھی خارج میں اس کا اجتماع اجزا محال جانتے ہیں۔ بہر حال امور آخرت کو امور دنیا پر قیاس نہیں کر سکتے، وہاں اعمال کے اعراض ہیں میزان میں رکھ کر تولے جائیں گے، جب وہ (اخروی) قیام بالذات (دنیوی) اعراض کے قیام بالذات کا موجب نہ ہوا تو (زمانے کا اخروی) وجود خارجی (دنیوی) وجود خارجی کا مستوجب نہ ہوگا۔

زمانے کے لیے خارج میں کوئی منشاء انتزاع بھی نہیں۔

۲۷ ویں مقام میں اس پر تفصیل فرمائی اور اس کے لیے بارہ امور ذکر کیے جن سے زمانے کا انتزاع سمجھا جاسکتا ہے، تیرہویں کوئی شے نہیں جن سے اس کا انتزاع ہو سکے، وہ بارہ امور یہ ہیں:

(۱) حرکت قطعیہ، (۲) حرکت توسیعیہ، (۳) آنا فنا حدود مفروضہ مسافت سے اس کی نسبت متجددہ، (۴) آن سیال، (۵) اس کا سیلان، (۶) مسافت، (۷) اس کا اتصال، (۸) متجددہ نسبتیں، (۹) اس کے اتصال سے حرکت کا اتصال عرضی، (۱۰) متحرک، (۱۱) اس کا اتصال، (۱۲) نسبتوں کا تجدد۔ لیکن ان بارہ میں کوئی بھی ایسا نہیں جس سے زمانے کا انتزاع ہو سکے، کیوں کہ زمانے کے انتزاع کے لیے چار شرطوں کا اجتماع ضروری ہے:

(۱) امتداد۔ کیوں کہ بسیط غیر منقسم سے امتداد کا انتزاع معقول نہیں۔

(۲) عدم قرار۔ کہ قار من حیث هو قار سے غیر قار کا انتزاع نامتصور۔

(۳) وجود خارجی۔ کہ اسی میں کلام ہے۔

(۴) اس کا وجود زمانے کے وجود پر موقوف نہ ہونا، تاکہ دور نہ لازم آئے۔

ان بارہ میں سے کوئی شے ان چاروں شرائط کی جامع نہیں۔ لہذا زمانے کے لیے خارج میں کوئی منشاء انتزاع بھی نہیں۔

زمانے کو "موجود اصلی" ماننا صواب کفریات کی بنیاد نہیں۔

اس کے بعد ایک تنبیہ نافع ارشاد فرمائی، اس سے آگاہی بھی بہت مفید ہے، فرماتے ہیں:

اقول: حق یہ ہے کہ یہ (زمانہ) ایک سخت نہیں کمند ہے جو وہم کی گردن میں ڈالی گئی اور عقول ناقصہ کے سر اس میں پھنس گئے ہیں۔ ان کی ناقص عقلوں میں آبی نہیں سکتا کہ بھلا زمانہ کیوں کر ”محض موہوم“ ہو، اُن کی بجاہت وہم حکم کرتی ہے کہ اگر ذہن و ذہن کچھ نہ ہوتے جب بھی زمانہ ضرور ہوتا، حالانکہ وہی بجاہت وہم یہ بھی حکم کرتی ہے کہ اگر فلک اور حرکت کچھ نہ ہوتے جب بھی زمانہ ضرور ہوتا، اُسے بجاہت وہم کہتے ہو، اسے کیوں نہیں کہتے؟۔ اتنی بات ”وسواس“ نے اُن کے دلوں میں ڈالی، اور یہ وہ پہلا بنیاد کا پتھر تھا جس پر صد ہا کفریات کی عمارت چنتے چلے گئے، مثلاً: جب زمانہ خود موجود متاصل ہے ضرور ازلی ابدی ہوگا، ورنہ زمانے سے پہلے یا بعد زمانہ لازم آئے گا، اور جب زمانہ سرمدی ہے ضرور حرکت فلکیہ ازلی ابدی ہے، کہ ان کے زعم میں یہ اُس کی مقدار ہے، تو فلک الافلاک قدیم ہے، پھر نیچے کے افلاک و عناصر قدیم ہیں، غرض عالم قدیم ہے۔ اور جو ان سے بھی زیادہ بد عقل تھے اُن پر یہ گتھی اور بھی کڑی لگی، ان کی عقل میں بھی نہیں آ سکتا کہ کوئی موجود زمانے سے خارج ہو، ایسی ہی وہم پروری انھوں نے مکان و جہت سے متعلق کی، کہ بھلا جو کسی جگہ نہ ہو، کسی طرف میں نہ ہو، کسی وقت میں نہ ہو وہ موجود کیسے ہو سکتا ہے، ناچار انھوں نے اپنے معبود کو زمانی مکانی جہت میں مستقر مان کر خاصا ایک جسم بنادیا۔
لاحول ولا قوۃ الا باللہ العلیٰ العظیم۔ (ایضاً ملخصاً ۳۹۷ تا ۳۹۹)

الکلمۃ الملمہ کے ۲۸ ویں مقام میں ثابت کیا کہ زمانہ موجود ہو یا موہوم کسی حرکت کی مقدار نہیں ہو سکتا۔ اور ۲۹ ویں مقام میں ثابت کیا کہ زمانے کا مقدار حرکت فلکیہ ہونا کسی طرح ثابت نہیں، بلکہ نہ ہونا ثابت ہے۔ تیسویں مقام میں ثابت کیا کہ زمانہ حادث ہے۔

حدوث زمانہ پر استدلال

حجت ۱: زمانے کو مقدار حرکت کہتے ہو، اور واضح ہو چکا کہ حرکت کا قدم محال۔
حجت ۲: روشن ہو چکا کہ زمانہ موہوم ہے، خارج میں اس کا وجود درکنار، سب سے ضعیف تر انجائے وجود خارجی یعنی وجود منشا تک اس کے لیے نہیں، پھر سب سے اعلیٰ یعنی وجود ازلی کیسے ہو سکتا ہے۔

حدوثِ زمانہ پر اعتراض کا مل

زمانے کو قدیم ماننے والے کی سب سے بڑی دلیل یہ ہے کہ اگر اس کو حادث مانیں تو حادث وہی ہوتا ہے جو مسبوق بالعدم ہو (یعنی اس سے پہلے ایک وقت ایسا گزرا ہو جب وہ نہ ہو) تو زمانہ سے پہلے زمانہ لازم آئے گا۔ حکماء اسلام نے اس کے چھ جوابات دیے ہیں، اولاً ان سب جوابات پر اعلیٰ حضرت نے نقد و جرح کی، پھر خود اس کے متعدد جوابات دیے، اعلیٰ حضرت کا تیسرا جواب یہ ہے:

اقول: ظاہر ہے کہ جب زمانہ حادث ہوگا اُس کے لیے اولین ظرف ”آن“ ہوگی، اور زمانہ جو امتداد ہے اس ”آن“ کے بعد ہوگا تو اس ”آن سابق“ میں زمانہ نہیں۔ لاجرم اس کا عدم ہے، تو ”عدمِ زمانہ“ ”وجودِ زمانہ“ پر سابق ہے، اور ”عدمِ زمانہ“ زمانہ میں نہیں، بلکہ ”آن“ میں ہے۔

اعتراض: اگر کہیے اس ”آن“ سے پہلے ”عدمِ زمانہ“ تھا یا نہیں؟، بہر حال زمانہ سے پہلے زمانہ لازم، اگر نہ تھا جب تو ظاہر کہ وجودِ زمانہ تھا اور اگر پہلے عدم تھا تو یہ وہی قبلیتِ زمانیہ ہے۔
جواب: اقول: اقتصار نہ کرو، بات پوری کہو، قبل و بعد صفت ہیں، موصوف ظاہر کرو، اگر یہ موصوف زمانہ لیا یعنی اس ”آن“ سے پہلے جو زمانہ تھا اُس میں کیا تھا؟ تو سوال نرا جنون ہے، آنِ حدوثِ زمانہ سے پہلے زمانہ کیسا؟ اور اگر کوئی اور امکان و اتساع لیا تو ہم کہیں گے اس میں بھی عدمِ زمانہ تھا اور زمانہ سے پہلے زمانہ نہ ہوا۔
اعلیٰ حضرت کا چوتھا جواب یہ ہے:

اقول: حق یہ کہ ”عدم“ موجود نہیں، تو نہ اس کے لیے کوئی ظرف ہے نہ وہ تقدم سے موصوف ہو سکے، کہ یہاں تقدم و تاخر من حیث الوجود میں کلام ہے، عمرو سے پہلے زید تھا اس کے یہ معنی کہ وجودِ عمرو سے وجودِ زید سابق تھا، یوں ہی ”وجود“ سے پہلے ”عدم“ ہونے کا یہی مفہوم کہ عدم کا وجود اس سے مقدم تھا درست نہیں، کیوں کہ حالانکہ عدم ہرگز موجود نہیں، ورنہ اعدام معلل ہوں، کہ ان کا وجود نہ ہوگا مگر ممکن، ورنہ حوادث محال یا واجب ہو جائیں، اور ہر ممکن محتاج علت حالانکہ

”عدم“ معطل نہیں۔ نیز اگر اعدام موجود ہوں تو امور غیر متناہیہ مرتبہ موجودہ بالفعل لازم آئیں، مثلاً عقول دس ہیں، دس سے زیادہ گیارہ بارہ الی غیر النہایہ سب معدوم ہیں، تو تمام اعدام مرتبہ متناہیہ موجود بالفعل ہوں، اور یہ محال ہے، تو یہ کہنا کہ حادث کا وجود مسبوق بالعدم ہے، یا اعدام ازلی ہیں محض ظاہری بات ہے۔ حادث وہ جس کا وجود ازل میں نہ تھا، نہ کہ وہ جس کا عدم ازل میں تھا، کہ ”عدم“ ”تھا“ اور ”ہے“ کی صلاحیت نہیں رکھتا، اور ازل کوئی زمانہ نہیں، فلاسفہ بھی مانتے ہیں کہ مفارقات ازلی ہیں، اور زمانی نہیں۔

اعتراض: اگر کہیے جب ازل میں نہ حادث کا وجود تھا نہ عدم، تو ارتفاع نقیضین ہو گیا۔

جواب: اقول: حادث کے وجود و عدم نقیضین نہیں، باری عز وجل نہ حادث کا وجود ہے نہ

عدم۔

اعتراض: اگر کہیے جب ازل میں حادث کا عدم نہ تھا ضرور وجود تھا، کہ سلب عدم کو وجود

لازم، تو حادث حادث نہ رہا۔

جواب: اقول: ازل میں حادث کا وجود نہ تھا، اس کو یوں تعبیر کرتے ہیں کہ عدم تھا، ورنہ

عدم ثبوت ثبوت عدم نہیں، نہ اس کی نفی سے اس کی نفی ہو، کہ وجود لازم آئے، سلب بسیط سلب

معدوم نہیں، نہ اس کے سلب کو تحصیل لازم، زید معدوم کے لیے جس طرح ”قائم“ ثابت نہیں

”لا قائم“ بھی ثابت نہیں، کہ یہ بھی ثبوت موضوع کا طالب، تو ”زید لیس بلا قائم“ ثابت،

اور اس سے ”زید قائم“ ثابت نہیں۔

اعلیٰ حضرت کا پانچواں جواب:

اس جواب میں اعلیٰ حضرت نے ثابت کیا کہ اللہ تعالیٰ کے وجود کو اس کی صفات قدیمہ

پر جو تقدم بالذات حاصل ہے اس کے ذریعہ بھی تین وجوہ سے زمانے کا حادث ہونا واضح

ہوتا ہے، اس کی تفصیل کے بعد آخر میں فرمایا:

”مقصود تو یہ تھا کہ تمہاری ان ظلمتوں سے خلاص ہو کہ زمانہ قدیم ہے اور وہ مقدار حرکت

فلک ہے تو حرکت قدیم ہے تو فلک قدیم ہے، تو افلاک و عناصر قدیم ہیں۔ یہ بحمدہ تعالیٰ باطل اور

ظلمتیں زائل اور نجات حاصل والحمد للہ رب العالمین۔“

یہ پوری بحث اس سلسلے میں تھی کہ زمانہ حادث یعنی ”مسبق بالعدم“ ہو تو زمانہ سے پہلے زمانہ لازم آئے گا، اس کے بعد اعلیٰ حضرت قدس سرہ نے انقطاع زمانہ کے متعلق فرمایا کہ ایسی ہی تقریر انقطاع کے متعلق کی جاتی ہے کہ زمانہ منقطع ہو تو اس کے بعد ”بعیدیت زمانیہ“ ہوگی، تو زمانے کے بعد زمانہ لازم آئے گا، اور ہمارے پانچوں جواب بعون الوہاب اس کے رد کو بھی کافی ووافی۔ اور یہ تقاریر زمانے کے موہوم ہونے ہی پر موقوف نہیں، اگر بالفرض زمانہ موجود خارجی اور مقدار حرکت اور خاص حرکت فلکیہ ہی کی مقدار یا کوئی جو ہر مستقل ہو، غرض عالم میں سے کچھ بھی ہو اس کے حدوث و امکان انقطاع پر کوئی حرف نہیں آسکتا۔ وللہ الحمد۔

زمانے کے حدوث کے متعلق اس پوری تقریر کے بارے میں خود فرماتے ہیں:

”یہ تقریر خوب ذہن نشین کر لی جائے کہ بعونہ تعالیٰ بکثرت ظلمات فلسفہ سے نجات ہے، میں امید کرتا ہوں کہ رد فلسفہ قدیمہ میں اگر میں اور کچھ نہ لکھتا تو یہی ایک مقام بہت تھا، جس کا صاف ہونا فیض ازل نے اس عبدا ذل کے ہاتھ پر رکھا تھا۔ وللہ الحمد۔“ (الکلمۃ المہمۃ فتاویٰ رضویہ مترجم ۲/۵۳۵)

قدم نوعی محال ہے

”الکلمۃ المہمۃ“ کے ۲۳ ویں مقام میں ”قدم نوعی“ کے بارے میں کلام فرمایا۔ عقیدہ نسفیہ میں ہے کہ ”عالم اپنے تمام اجزاء کے ساتھ حادث ہے“، اس کی شرح میں علامہ سعد الدین تفتازانی نے لکھا کہ حادث کا مطلب یہ ہے کہ ”معدوم تھے پھر موجود ہوئے“ برخلاف فلاسفہ کے، کہ ان کا مذہب اس سلسلے میں یہ ہے کہ آسمان اور عناصر اپنے مواد، صورتوں اور اشکال کے اعتبار سے ”قدیم بالنوع“ ہیں، یعنی ہمیشہ ان پر کوئی نہ کوئی صورت طاری رہی، فلاسفہ ماسوی اللہ تعالیٰ کو جو حادث کہتے ہیں وہ ”احتیاج الی الغیر“ کے معنی میں کہتے ہیں، نہ کہ ”مسبق بالعدم“ کے معنی میں۔

شرح عقائد کی عبارت یہ ہے:

”والعالم بجميع اجزاءه محدث أي مخرج من العدم الى الوجود بمعنى أنه كان معدوماً لوجوده، خلافاً للفلاسفة، حيث ذهبوا الى قدم السموات بموادها وصورها وأشكالها و قدم العناصر بموادها وصورها، لكن بالنوع، بمعنى أنها لم تخل قط عن صورة، نعم اطلقوا القول بحدوث ماسوى الله تعالى لكن بمعنى الاحتياج الى الغير لا بمعنى سبق العدم عليه.“ (صفحة ۴۴) اعلیٰ حضرت فرماتے ہیں:

فلسفی بہت اشیا کو ایسا مانتا ہے کہ ”ان کے اشخاص و افراد سب حادث ہیں، مگر طبیعت کلیہ قدیم ہے، زمانہ کے دن اور فلک کے دورے اور موالید کے انواع ایسے ہی قدیم ہیں۔ مثلاً فلک کے سب دورے حادث ہیں، کوئی خاص دورہ ازل میں نہ تھا، مگر میں ازل سے، یعنی کوئی دورہ ایسا نہیں جس سے پہلے غیر متناہی دورے نہ ہوئے ہوں۔“ یہ صراحتہً کچا جنون ہے، اس کے بطلان پر براہین قطعیہ مثلاً ”برہان تضائف“ اور ”برہان تطبیق“ قائم۔ اعلیٰ حضرت نے یہاں ”قدم نوعی“ کے محال ہونے پر کل چھ جہتیں ذکر کیں، تیسری جہت کا خلاصہ یہ ہے:

بدیہی ہے کہ قدیم ہر حادث پر مقدم ہے، اس کے لیے ایک ایسا وقت ضروری ہے کہ وہ ہو اور کوئی حادث نہ ہو، اگر ہر وقت اس کے ساتھ کوئی نہ کوئی حادث رہا تو اسے سب حوادث پر تقدم نہ ہوا، حالانکہ بدایہً سب پر ہے۔ لیکن ”قدم نوعی“ کی حالت میں یہی بدیہی باطل لازم آتا ہے، (یعنی) قدیم کے لیے کوئی ایسا وقت نہ نکلے گا جس میں وہ ہو اور کوئی حادث نہ ہو۔ دلائل کی تکمیل کے بعد یوں تنبیہ فرمائی:

ملت اسلامیہ میں ذات و صفات الہی عز جلالہ کے سوا کوئی شے قدیم نہیں۔ انواع بھی غیر ذات و صفات ہیں، تو کسی شے کا ”قدم نوعی“ ماننا بھی مخالف اسلام ہے۔ بلکہ ہم روشن کر چکے کہ ”قدم نوعی“ ماننا بے ”قدم شخصی“ ناممکن، اور غیر کے لیے ”قدم شخصی“ ماننا قطعاً ضروریات دین کا انکار ہے۔ (فتاویٰ رضویہ مترجم ملخصاً ۲/۳۶۵ تا ۳۶۸)

اللہ تعالیٰ پر وجوب اور عدم وجوب کی بحث

علامہ فضل رسول بدایونی علیہ الرحمہ نے ”المعتقد“ میں نبوت کے بیان میں لکھا:
 ”امام نسفی ”العمدة“ میں لکھتے ہیں کہ: رسولوں کو انداز و تبشیر کے ساتھ بھیجنا ممکن بلکہ واجب ہے جس سے ظاہر ہے کہ اس کا نہ ہونا محال ہے۔ انتہی۔ یہ علامہ نسفی کی لغزشوں میں سے ایک لغزش ہے اور ان کا اعتزال سے مل جانا ہے اور یہ تمام اپنے ظاہری معنی کے مطابق خلاف حق اور قابل رد ہیں۔“

(وقال النسفي في العمدة: ارسال الرسل مبشرين ومنذرين
 في حيز الامكان بل في حيز الوجوب والظاهر استحالة تخلفه
 انتهى، وهذا من جملة زلات النسفي واختلاطه مع الاعتزال،
 والكل مردود على ظاهره ومخالف للحق.
 (المعتقد المعتقد ص ۹۸ مطبوعة الجمع الاسلامي مبارکپور)

امام احمد رضا کی تحقیق کا خلاصہ:

اس پر امام احمد رضا قدس سرہ العزیز نے حاشیہ لگایا اور پوری تفصیل سے کلام فرمایا جس کو آسانی کے لیے ہم تین حصوں میں پیش کرتے ہیں: (۱) تمہید (۲) امام نسفی کے قول کی تاویل و توضیح (۳) ان کے نظریہ وجوب کا رد۔

تمہید

اعلیٰ حضرت فرماتے ہیں:

اس مقام پر امام نسفی کے موقف کا معتزلہ سے خلط ملط ہو جانا درست نہیں، بلکہ دونوں میں بڑا فرق ہے، اور تاویل کرنا بہتر ہے جس کا دروازہ بند نہیں ہے۔ اور امام ابوالبرکات نسفی ان جیسے کلمات میں منفرد نہیں، بلکہ ہمارے کئی مشائخ ماتریدیہ اس مقام پر ان کے موافق ہیں۔ اور اگر قال سے حال کی طرف چلیں تو اکابر صوفیا بھی ان سے متفق ملیں گے، حاشا وکلا! کہاں وہ اعظم

واکا بر! اور کہاں معتزلہ کی گمراہی!۔ تو میں چاہتا ہوں کہ امام نسفی کے کلام کا مناسب مکمل بیان کروں اگرچہ اس مسئلہ کے اکثر فروع میں ہمارے نزدیک پسندیدہ و مختار وہی ہے جسے مصنف (علامہ فضل رسول بدایونی علیہ الرحمہ) نے اختیار کیا ہے۔

فاقول وبالله التوفیق: باری تعالیٰ سے اس کے افعال کے صدور میں لوگوں کے مختلف نقطہائے نظر ہیں:

فلاسفہ اسے واجب کہتے ہیں یعنی ایسا کہ ترک کا اختیار نہیں، یہ کھلا ہوا کفر ہے۔ معتزلہ اور روافض چند افعال کو باری تعالیٰ پر واجب قرار دیتے ہیں، جب کہ ہمارے تمام ائمہ اہل سنت و جماعت فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ پر کچھ بھی واجب نہیں، وہ حاکم ہے، اس پر کوئی حاکم نہیں، اس کی قدرت بمعنی فعل و ترک فعل دونوں کی نسبت اس کی طرف برابر ہے، کسی کو دوسرے پر ترجیح حاصل نہیں، صفت ارادہ ہے جو ایک کی دوسرے پر ترجیح کا سبب ہے۔ اس قدر اجماعی ہے۔

اب اہل سنت و جماعت میں حسن و قبح کے عقلی ہونے میں اختلاف ہوا، اشاعرہ نے اس کا مکمل انکار کیا اور اس کا اتنا رد کیا کہ اذہان میں یہی راسخ ہو گیا، حتیٰ کہ اس نکتے سے بھی غفلت ہوئی جس پر اتفاق تھا، اور یہ لوگ امتناع الکذب جیسے امور کی اس تعلیل میں پریشان ہوئے کہ یہ نقص ہے جو اللہ سبحانہ و تعالیٰ پر محال ہے۔

چونکہ اشاعرہ نے حسن و قبح کے عقلی ہونے کا انکار کیا اس لیے مطیع کو ثواب دینا، کافر کو عذاب دینا، رسولوں کی جماعت بھیجنا، محال کا مکلف بنانا وغیرہ کچھ بھی ان کے نزدیک حکم شرع سے پہلے نہ حسن ہے نہ قبیح ہے، تو ان کے مطابق کسی کام کی خوبی، حکم وارد ہونے کے بعد معلوم ہوگی، یوں ممکنات کی نسبت ”حکمت و ارادہ“ کی طرف بھی بالکل ویسی ہی ہے جیسی ”قدرت“ کی طرف ہے، کیوں کہ ان کے مطابق فعل فی نفسہ حکمت کے موافق یا مخالف ہونے سے عاری ہے جب تک کہ صفت ارادہ اس کا تقاضا یا منع نہ کرے۔

ہمارے ائمہ ماترید یہ نے درمیانی راہ اختیار کی، یعنی یہ کہ حکم صرف اللہ تعالیٰ کا ہے، اور مختلف افعال کے اندر بذات خود حسن و قبح کی صفات پائی جاتی ہیں، عقل اس کا ادراک مستقلاً

کر سکے یا نہ کر سکے، بعض وہ افعال ہیں جو موافق حکمت ہیں مثلاً نیکوں کو ثواب دینا اور کافروں کو عذاب دینا، بعض مخالف حکمت ہیں جیسے ان کے برعکس یعنی نیکوں کو عذاب اور کافروں کو ثواب دینا۔ اور کوئی چیز کبھی بذات خود تو ممکن ہوتی ہے لیکن کسی غیر کے سبب محال ہو جاتی ہے، یعنی ممکن ذاتی، محال بالغیر ہو سکتی ہے، اس لیے ”محال وقوعی“ اگر فی نفسہ ممکن ہے وہ باری تعالیٰ کا مقدور ہے۔ لیکن صفت ارادہ سے تعلق ”امکان وقوعی“ پر موقوف ہے، کیوں کہ جس کا وقوع ممکن نہ ہو وہ اللہ تعالیٰ کی مراد نہیں ہو سکتی، اس لیے کہ تحت قدرت ہونے سے یہ لازم نہیں کہ مقدور وجود میں آجائے، برخلاف ارادہ الہیہ کے کہ وہ کسی چیز سے متعلق ہو جائے تو وہ چیز ضرور معرض وجود میں آجائے گی۔

امام نسفی کے قول کی تاویل و توضیح

جب اس قدر باتیں معلوم ہو گئیں تو واضح ہے کہ تمام ممکنات تحت قدرت الہی ہیں، خواہ حکمت باری کے موافق ہوں یا نہ ہوں، لہذا جبر و ایجاب نہیں۔ لیکن صفت ارادہ کا تعلق ان میں اسی ممکن سے ہو سکتا ہے جو موافق حکمت ہو ورنہ سفہ لازم آئے گا جو کہ باری تعالیٰ کے لیے محال ہے۔ تو جو موافق حکمت ہو وہ باری تعالیٰ کی طرف سے حیز و جوب میں ہوگا (و جوب منہ) کیونکہ وہ اس کے ارادہ و اختیار سے صادر ہوا ہے۔ وہ وجوب (و جوب علیہ) نہیں جس کا مطلب ہے کہ خلاف پر قدرت نہیں جس کے قائل فلاسفہ ہیں۔ اور وہ ”وجوب علیہ“ بھی نہیں جس کے قائل معتزلہ اور روافض ہیں۔ اسی طرح جو ممکن حکمت باری تعالیٰ کے خلاف ہے وہ ممتنع بالغیر کی چیز میں ہوگا کیوں کہ اس کا مراد الہی ہونا محال ہے حالانکہ وہ مقدور الہی ہے۔ تو امر واضح ہو گیا اور اشکال دور ہو گیا اور مذکورہ علما کا قول ”وجوب افعال باری“ اور معتزلہ کے قول ”وجوب افعال باری“ میں فرق واضح ہو گیا۔

اس کے بعد اعلیٰ حضرت نے علامہ بحر العلوم کی فواتح الرحموت اور شرح مسلم سے عبارتیں پیش کیں جن میں علامہ نے فعل باری تعالیٰ کے لیے وجوب کا لفظ استعمال فرمایا، اس کے بعد فرماتے ہیں: **لما استبان معنى الوجوب الخ** یعنی جس وجوب کا قول ان بزرگوں نے ان

مقامات پر کیا یہ ”اعتزالی وجوب“ یا ”فلسفی وجوب“ نہیں ہے، بلکہ یہ ”سنی حنفی حنفی وجوب“ ہے۔

یہاں تک تو اصولی بحث تھی، اب فروع کا معاملہ ہے۔ چنانچہ اس معاملہ میں نظریاتی اختلاف ہوا کہ بعض افعال حکمت کے منافی ہیں تو محال بالغیر ہوئے اور بعض حکمت کے مطابق ہیں تو واجب بالغیر ہوئے۔ جیسے امام نسفی کے نزدیک ”کافر کو معاف کرنا“، اور جمہور کے نزدیک ”تعذیب مطیع“ محال بالغیر ہے، یوہیں امام نسفی کے نزدیک ”ارسال رسل“ اور جمہور کے نزدیک ”اثابت مطیع“ واجب بالغیر ہیں۔ یہ ان علما کے نظریات کی تقریر ان کے کلام کے مطابق تھی، اگرچہ اعلیٰ حضرت خود اس سے متفق نہیں۔

نظریہ وجوب کار

اس کے بعد اعلیٰ حضرت نظریہ وجوب کار دہاتے ہوئے فرماتے ہیں:

فاقول مستعینا بالجلیل: اللہ تعالیٰ کے تمام افعال اس کے حکمت بالغہ کے موافق ہوتے ہیں، جو اس نے کیا وہ کسی نہ کسی حکمت کی وجہ سے کیا اور جو ترک فرمایا وہ کسی حکمت کے سبب ترک فرمایا۔ ہر فعل و ترک میں اس کی حکمتیں ہیں جنہیں وہی جانتا ہے، اور بلاشبہ کسی چیز کا حکمت کے منافی ہونا اسے محال بنا دیتا ہے۔ لیکن کسی چیز کا حکمت کے موافق ہونا اسے واجب کر دے ایسا ضروری نہیں، جیسے کہ ایک فعل اور اس کا خلاف دونوں میں حکمت ہو تو ہر دو فعل میں حکمت کی موافقت پائی جاتی ہے، پھر بھی دونوں میں سے کوئی بھی واجب نہیں، مثلاً اللہ تبارک و تعالیٰ کسی گنہگار کو سزا دے تو وہ سزا عدل اور حکمت کے طور پر ہوگی اور اگر معاف کر دے تو یہ اس کی حکمت بالغہ اور بخشش و مہربانی کے طور پر ہوگی۔ جیسا کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام عرض کرتے ہیں: **إِنْ تُعَذِّبْهُمْ فَإِنَّهُمْ عِبَادُكَ وَإِنْ تَغْفِرْ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ**۔ اس آیت کریمہ میں مغفرت کے ساتھ ”العزیز الحکیم“ کے ذکر سے اشارہ ہے کہ مغفرت بھی عین حکمت ہے۔ حالانکہ بادشاہوں کے دربار میں باغیوں کا گروہ پیش کیا جائے تو خواہ وہ بادشاہ کتنے ہی مہربان اور عفو و کرم والے کیوں نہ ہوں انہیں معاف نہ کریں گے، یا تو اس ڈر سے کہ کہیں یہ باغی پھر

غالب نہ آجائیں، یادشمنوں پر قابو پا کر چھوڑ دینے کی حماقت سے بچنے کے لیے، اللہ رب العزت تو ان تمام باتوں سے بری اور غالب ہے اس پر کوئی غالب نہیں آ سکتا، تو اس کے تمام افعال و ترک یقیناً حکمت کے مطابق ہیں اور ہو سکتا ہے کہ کچھ افعال ایسے ہوں جنہیں حکمت محال اور اس کا ترک واجب قرار دے، اگرچہ قدرت ان دونوں کو شامل ہو۔ لیکن ہم کوئی ایسا فعل نہیں سمجھتے جسے حکمت واجب اور اس کا ترک محال قرار دے، باوجود اس کے کہ قدرت ان دونوں کو شامل ہو، ہاں ایسا علم و اخبار کے اعتبار سے ہو سکتا ہے، اسی وجہ سے میں کہتا ہوں کہ ”تغذیب مطیع“ محال ہو تو مطیع کو ثواب دینا عقلاً واجب نہیں ہو جاتا، اگرچہ سمعاً واجب ہے، جیسا کہ ارشاد ہے کہ ”یہ میرا فضل ہے میں جسے چاہوں دوں“۔ یوہیں تغذیب کافر، ارسال رسل، اور انزال کتب مب حکمت کا تقاضا ہے، مگر ایسا نہیں کہ یہ تقاضائے حکمت انہیں چیز و جوہر تک پہنچا دے، اللہ کی شان یہ ہے کہ جو چاہتا ہے پیدا فرماتا ہے اور جو چاہے کرے۔

یہ میری غور و فکر کا حاصل ہے اگر درست ہے جیسا کہ مجھے امید ہے تو اللہ کی طرف سے ہے اور اس میں خطا ہے تو میں اللہ کی بارگاہ میں ہر خطا سے توبہ کرتا ہوں اور جو رب کے نزدیک حق ہے اس سے دل وابستہ کرتا ہوں۔ وہو جسی و نعم الوکیل۔“

(ملخصاً مترجم المعتمد المستند صفحہ ۹۸ تا ۱۰۵)

حسن و قبح عقلی یا شرعی اور متعلقات کی بحث

اللہ تعالیٰ جس فعل کا حکم دے وہ فعل اچھا ہوگا اور جس فعل سے منع کر دے وہ برا ہوگا، اللہ تعالیٰ کا حکم تو نبی کے ذریعہ آتا ہے، اب سوال یہ ہے کہ حکم الہی کے ورود سے قبل ہی پہلے فعل کی خوبی اور دوسرے فعل کی خرابی سمجھ آ جاتی ہے؟ یا اللہ تعالیٰ کے حکم سے معلوم ہوتا ہے کہ اول حسن اور ثانی قبح ہے، اس سلسلے میں یہ دونوں نظریے ہو سکتے ہیں۔ اگر حسن و قبح حکم الہی کے ورود سے قبل ہی معقول ہو تو اس کا منشا یہ ہوگا کہ حکم الہی حکمت کے خلاف نہیں ہوتا، جو حکمت کا تقاضا ہوتا ہے اسی کے مطابق حکم آتا ہے، اور دوسرے نظریے کی تفسیر پر اس کا منشا یہ ہوگا کہ حاکم مطلق اللہ

تعالیٰ ہے، جو کسی چیز کے تابع نہیں، اسی کا حکم کسی فعل کو حسن اور اسی کی ممانعت کسی فعل کو قبیح بناتی ہے، اس کے حکم سے قبل کسی فعل میں حسن و قبح کا کوئی معنی نہیں۔

اول تقدیر پر حسن و قبح عقلی ہوگا جس کے قائل ماترید یہ اور معتزلہ ہیں، اور ثانی تقدیر پر حسن و قبح شرعی ہوگا جو اشاعرہ کا مذہب ہے۔

حسن و قبح عقلی ہے یا شرعی یہ بحث علم کلام کی عظیم الشان بحث ہے، اس بحث کی مشکلات کا عالم یہ ہے کہ عموماً طالبانِ علوم کو اندازہ نہیں ہو پاتا کہ اس میں محلِ نزاع کیا ہے؟ اور کس حد تک تمام اہل اسلام کا اتفاق ہے۔ علامہ فضل رسول بدایونی اور اعلیٰ حضرت قدس سرہ نے لکھا ہے کہ اکابر اشاعرہ کو بھی اس میں محلِ اتفاق اور محلِ نزاع کا اندازہ نہ ہو سکا، اس کا ذکر ہم آئندہ کریں گے، پہلے اس سلسلے میں مسلم الثبوت اور اس کی شرح فوائدِ الرحمت کے حوالے سے اس بحث کا خلاصہ درج کرتے ہیں:

اس حد تک تمام امت کا اتفاق ہے کہ حاکم صرف اللہ تعالیٰ ہے اور حکم صرف اسی کا ہے، ہذا یہ درست نہیں کہ ہم اہل سنت کے نزدیک تو حاکم اللہ ہے اور معتزلہ کے نزدیک حاکم عقل ہے۔ بلکہ معتزلہ اس بات کے قائل ہیں کہ عقل بعض احکام الہیہ کی معزف ہے، خواہ وروہ شرع ہو یا نہ ہو۔ اس میں بھی اہل عقل کا نزاع نہیں کہ کسی فعل کا حسن یا قبیح ہونا اس معنی میں عقلی ہے کہ وہ صفتِ کمال ہے یا صفتِ نقص ہے، یو ہیں اس معنی میں بھی عقلی ہے کہ وہ فعل دنیاوی غرض سے مناسبت رکھتا ہے یا منافرت؟ یعنی اس قدر امر بغیر وروہ شرع کے بھی عقل انسانی سمجھ سکتی ہے۔ نزاع یہ ہے کہ کسی فعل کا اللہ تعالیٰ کی طرف سے مدح و ثواب کا سبب ہونا یا ذم و عقاب کا سبب ہونا عقل سے سمجھا جاسکتا ہے یا شرع سے؟ اشاعرہ کے نزدیک یہ شرعی ہے، جب کہ ماترید یہ اور معتزلہ کے نزدیک عقلی ہے۔

اشاعرہ کہتے ہیں کہ شرع کے حسن قرار دینے سے ہی کوئی فعل حسن ہوتا ہے اور شرع کے قبیح قرار دینے سے کوئی فعل قبیح ہوتا ہے، شرع نے جس فعل کا حکم دے کر اسے حسن قرار دے دیا اگر اس سے ممانعت کی ہوتی تو وہی فعل قبیح ہوتا۔ ماترید یہ اور معتزلہ کے نزدیک یہ عقلی ہے، یعنی حسن

و فتح شرع پر موقوف نہیں ہے، بلکہ عقل بھی فعل کے حسن یا فتح کا ادراک کرتی ہے۔

اب مآثر یہ اور معتزلہ کے مابین نقطہ اختلاف یہ ہے کہ مآثر یہ کے نزدیک یہ عقلی حسن و فتح اس فعل کے متعلق اللہ کی طرف سے کسی حکم کو لازم نہیں کرتی، بلکہ حکیم کی طرف سے حکم کا محض استحقاق ثابت کرتی ہے، لہذا جب تک حکیم حکم نہ کرے اس فعل سے کوئی حکم متعلق نہ ہوگا۔ جب کہ معتزلہ کے نزدیک حسن و فتح کا عقلی ہونا ہی اللہ کی طرف سے حکم کا موجب ہے۔ تو اگر ورود شرع نہ ہوتا تو بھی افعال سے متعلق ویسے ہی احکام ہوتے جیسے کہ ابھی شریعت حقہ کے احکام ہیں۔ یعنی عقلاً ایک فعل کا حسن اور دوسرے فعل کا قبیح ہونا ہی اللہ تعالیٰ پر واجب کر دیتا ہے کہ اول کا حکم دے اور ثانی سے منع کرے، اور بندے پر بھی واجب کر دیتا ہے کہ اول کی بجا آوری کرے اور ثانی سے اجتناب، اگرچہ شریعت کی طرف سے کوئی حکم نہ آئے۔ یہیں سے معتزلہ کا ایک بنیادی نظریہ یہ سامنے آیا کہ اللہ تعالیٰ پر اصل واجب ہے، لہذا اصل کا ترک اللہ تعالیٰ پر حرام ہے، یوہیں طاعت پر ثواب دینا اور معصیت پر عقاب دینا بھی اللہ تعالیٰ پر واجب ہے، کہ اس کا خلاف خلاف حکمت ہے۔ ہمارے نزدیک اللہ تعالیٰ پر کچھ واجب نہیں، اور وہ کسی حکم کے تحت نہیں۔

اس تمہید کے بعد اب ہم امام احمد رضا قدس سرہ کی وہ تحقیقات درج کرتے ہیں جو آپ نے اس موضوع پر اپنی مختلف تصانیف میں سپرد قلم کی ہیں۔ خصوصاً فواتح الرحموت کے حاشیہ میں آپ نے اس بحث کو اس عروج تک پہنچا دیا ہے جس کے بعد مزید کچھ کہنا مشکل ہے۔

حسن و فتح عقلی و شرعی کے متعلق اعلیٰ حضرت کی اعلیٰ تحقیق

اس موضوع پر المعتمد المستند میں جا بجا کلام موجود ہے، لیکن آپ کی اصل بحث آپ کے حاشیہ فواتح الرحموت میں درج ہے جہاں رضوی تحقیقات کا سمندر موجیں مار رہا ہے، وہاں یہ بحث جو درج طبع اور ندرت کلام کا شاہکار نظر آتی ہے، ہم یہاں آسان پیرائے میں اس مشکل بحث کا خلاصہ پیش کرتے ہیں، اور اصل عبارت مع ترجمہ حاشیہ میں درج کرتے ہیں۔ اعلیٰ حضرت کے ارشاد کا خلاصہ یہ ہے:

یہاں تین امور ہیں صفات الہی، افعال الہی اور افعال عباد۔ حسن و قبح کے عقلی یا شرعی ہونے کی بحث عموماً افعال عباد سے متعلق ہوتی ہے، رہے صفات الہی مثلاً سمع و بصر و کلام و ارادہ وغیرہا تو ان کا حسن ہونا یقیناً عقلی ہے، کہ اللہ تعالیٰ نے ان کی خوبی کا اور اک ہماری عقلوں میں رکھ دیا ہے۔ رہے افعال باری تعالیٰ جو اس کی صفت تکوین کے مختلف مظاہر ہیں مثلاً زندگی اور موت دینا، تخلیق و ترزیق وغیرہ، ان ”افعال باری“ کا معاملہ ”صفات الہی“ سے مختلف ہے، لہذا عقل جن صفات کو حسن جانتی ہے ان سے اللہ تعالیٰ کو متصف مانتی ہے اور جن صفات کو قبح جانتی ہے اللہ تعالیٰ کو ان سے پاک اور منزہ مانتی ہے۔ لیکن ”افعال الہیہ“ میں عقل کی مجال نہیں کہ حسن کہے کہے قبح، حالانکہ ائمہ ماتریدیہ اسی کے قائل ہیں کہ حکمت جس چیز کی ایجاد کا تقاضا کرے اسے ترک کرنا قبح ہے، اور حکمت جس چیز کے ترک کی مقتضی ہو اسے وجود دینا موجب نقص ہے جس سے اللہ عز و جل کی ذات پاک ہے، لیکن ائمہ اشعریہ نے کہا کہ اللہ تعالیٰ جو کچھ کرے یا ترک کرے اس سے کوئی فعل اور کوئی ترک قبح نہیں۔

اعلیٰ حضرت قدس سرہ نے یہاں اشاعرہ کے اسی نظریے کی حقانیت کو دلائل عقلیہ سے واضح فرمایا ہے، فرماتے ہیں: (۱)

حکمت کا تعلق علم سے ہے نہ کہ فعل سے، اور سفہ کا تعلق جہل سے ہے جس سے اللہ تعالیٰ پاک ہے۔ اس قدر تو ضروریات دین سے ہے کہ اللہ تعالیٰ جو کچھ کرتا ہے یا کرنے کا ارادہ فرماتا

(۱) اعلیٰ حضرت کے حاشیہ ”رحمة الملکوت علی فوائح الرحموت“ میں حسن و قبح عقلی یا شرعی سے متعلق پوری بحث درج ذیل ہے: (واضح رہے کہ یہ حاشیہ ابھی بھی مخطوط ہے جس کی تحریر جگہ جگہ محذووش ہے، لہذا ان عبارات کو من و عن نقل کرنے میں ہم نے مقدمہ ”تغایب الفلاسفہ“ پر اعتماد کیا ہے جس میں مقدمہ نگار نے بھرپور احتیاط سے کام لیا ہے، اس کا ترجمہ و تشریحات بھی اسی سے ماخوذ ہیں، حسب ضرورت کہیں کہیں خفیف سی تبدیلی کی گئی ہے۔)

اعلیٰ حضرت فرماتے ہیں:

اقول: الحکمة من باب العلم دون الفعل، فالسفه من باب الجہل، واللہ تعالیٰ

متعال عنہ، ونعلم علماً ضروریاً من الدین انه سبحانه وتعالی لا یرید ولا یفعل الا ما یرید

ہے اس میں حکمت ضرور ہوتی ہے۔ رہی یہ بات کہ اللہ تعالیٰ حکمت کا اس طرح پابند ہو جائے کہ حکمت کے خلاف کچھ نہ کر سکے، نہ کرنے کا ارادہ کر سکے، اور کرے تو اس پر نقص و اعتراض لازم آئے، یہ بات درست نہیں، بلکہ وہ جو چاہتا ہے کرتا ہے، اور اس سے کچھ بھی فتنج نہیں۔ رہی یہ بات کہ جب اس کی صفت ارادہ کا تعلق کسی امر کے دونوں پہلو یعنی فعل و ترک سے ہو سکتا تھا تو صرف ایک سے کیوں ہوا؟ اس کا جواب یہ ہے کہ صفت ارادہ کی تو شان ہی یہی ہے کہ دو مساوی پہلوؤں میں سے بغیر کسی مرجح کے ایک کو دوسرے پر ترجیح دے دے۔ حالانکہ یہاں مرجح بھی موجود ہے اور وہ اس پہلو کا حکمت کے موافق ہونا ہے۔

اس کے بعد اعلیٰ حضرت قدس سرہ اس مسئلے سے متعلق اپنے تاثرات بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

خدا کا شکر ہے کہ اس مسئلہ میں جو کافی دنوں سے ذہنی خلجان کا سبب تھا اللہ تعالیٰ نے مجھ پر حق آشکارا فرمادیا۔ میں اپنے مشائخ ماترید یہ کی بات سنتا تھا کہ ”تعذیب مطیع“ محال ہے، کیوں کہ وہ سنہ ہے، اور ہر سنہ اللہ تعالیٰ پر محال ہے۔ اور سادات اشاعرہ کی بات سنتا کہ ”اللہ

الحکمة البالغة، قال الله تعالى: صنع الله الذي أتقن كل شيء (النمل ۸۸) أما أنه لا يمكن أن يريد أو يفعل خلاف الحكمة بحيث صار مقيداً بها، ولو فعل خلافها لوجه عليه الاعتراض، وتطرق إليه النقص، لغير بين ولا مبين، بل يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد، ولا يقبح منه شيء، بقي أنه إذا جاز تعلق ارادته بكل الطرفين فلم تعلق بأحدهما دون الآخر، أجابوا عنه بأن شان الارادة ترجيح أحد المتساويين من دون مرجح. وسيرد عليه الشارح لما نظر ما كتبنا على شرح المقاصد مع أن المرجح ههنا موجود، وهو كونه موافق الحكمة، ولكن الشارح العلامة لا يرضى بالترجيح ما لم يبلغ الى حد الايجاب كما صرح به.

الحمد لله حمداً كثيراً طيباً مباركاً فيه كما يحب ويرضى زنة عرشه وعدد خلقه ورضى نفسه ومداد كلماته، طالما كانت تختلج هذه المسئلة في قلبي، فأسمع مشائخنا رحمهم الله أن تعذيب الطائع محال لأنه سفيه والسفيه محال على

تعالیٰ سے کچھ بھی قبیح نہیں“ اور میرا ذاتی رجحان و میلان اشاعرہ کے اسی قول کی طرف تھا، اور مجھے اللہ تعالیٰ کے کسی فعل پر کوئی وجہ اعتراض سمجھ نہ آتی تھی، لہذا میں نے ”المعتمد المستند“ میں لکھا کہ میں اس مسئلے میں ائمہ اشاعرہ کے ساتھ ہوں۔ اور اسی کو میں نے اپنے رسالہ ”مقام الحدید علی خدا المنطق الجدید“ میں بھی لکھا، بلکہ میں نے ”المعتمد المستند“ میں علامہ نسفی کی حمایت میں ماتریدیہ کے قول پر مبنی توجیہ پیش کی، جس سے میرا دل راضی نہیں تھا، جسے میں نے وہاں بیان بھی کر دیا تھا، تو اللہ تعالیٰ نے مجھ پر کرم فرمایا اور اس مسئلے میں ذی قعدہ ۱۳۲۹ھ کی ایک شب مجھ پر حق آشکار فرمادیا کہ حق اس مسئلے میں ائمہ اشعریہ کے ساتھ ہے، کہ اللہ تعالیٰ سے کچھ قبیح نہیں۔ اتنا یقینی معلوم ہے کہ دنیا کی تخلیق عظیم حکمت ہے، لیکن اگر دنیا نہ پیدا کرتا تو اس سے وہی سبب لازم نہ

اللہ تعالیٰ. وأسمع ساداتنا الاشاعرة رحمهم الله تعالى أن الله تعالى لا يقبح منه شيء، وكانت نفسي بحمد الله تعالى لاتميل الا الى هذا، وما كان يتغنى لي بتقدير الاعتراض على شيء من أفعال المولى تعالى، ولذا ذكرت في المعتمد المستند أنني في هذا الفرع مع أئمتنا الاشعرية واخترتة ايضاً في رسالتي مقام الحدید علی خدا المنطق الجدید، وذكرت تقريراً في المعتمد انتصاراً للامام النسفی في العمدة فذكرت لقوله توجيهاً على مسلکهم، وما كان قلبي يرضى به كما اشرت فيه اليه. وقد أبدني المولى الكريم بجاه حبيبہ صلى الله عليه وسلم أنني اذا اشكل علي امر في اصل أو فرع فربما تبرق مثل بارقة في الوضوء أو في الذهاب الى المسجد أو في الصلاة، فتكشف المسئلة بحمد الله تعالى، فبينا أنا في ليلتي هذه لليلتين بقينا من ذي القعدة الحرام ۱۳۲۹ھ في صلاة الوتر اذ برقت بارقة الفضل بحمدہ تعالیٰ ثلث مراتب، في كل ركعة مرة، واستقرت عقيدتي أن الحق في الأفعال مع الأئمة الاشعرية رحمهم الله تعالى أن الله تعالى لا يقبح منه شيء.

و معلوم قطعاً أن خلقه العالم حکمة عظيمة بالغة، ولو لم يخلق لم يلزم سفة، والا لزم الاستكمال بالغير، تعالیٰ عنه وعن كل نقص علواً كبيراً، وذلك لأنه لو لم يخلق لخالف الحكمة وخلافها سفة والعباد بالله تعالیٰ، والسفة نقص، فلولا

آتا، کیوں کہ سہ لازم آئے تو اشکال بالغیر لازم آئے گا، کیوں کہ دنیا پیدا نہ کر کے حکمت کے خلاف کرتا، اور خلاف حکمت سہ ہے، جو کہ نقص ہے، تو دنیا نہ پیدا کرنا موجب نقص ہوتا، تو اس نے دنیا پیدا کر کے خود سے نقص کو دور کرنے کا فائدہ حاصل کیا، یہی تو ”اشکال بالغیر“ ہے، جو شدید محال ہے۔ یوہیں ”تغذیب مطیع“ اور ”تکلیف بالایطاق“ جیسے مفروضوں پر بھی ”اشکال بالغیر“ کا استحالہ لازم آئے گا۔

اعتراض: ”اشکال بالغیر“ لازم نہ آئے گا، کیوں کہ دفع نقص تو اپنے صفت ارادہ کے ذریعہ فرمایا، یعنی مطابق حکمت کا ارادہ کر کے، اگرچہ اس کو مراد کا وقوع بھی لازم ہے، لیکن ”اشکال بالمراد“ نہیں بلکہ ”اشکال بالارادہ“ ہے، اور ارادہ تو غیر نہیں بلکہ خود اسی کی صفت ہے،

یخلق لزمه النقص، لكان مستفيداً بالخلق دفع النقص، تعالى عنه وعن كل لا يخلق بشأنه، وهذا من أشد المحالات، وكذا في كل فعل تفرضونه على خلاف الحكمة كتغذيب الطاع والتكليف بالمحال وغير ذلك.

فان قلت انما يندفع النقص بارادته تعالى ما يطابق الحكمة وان لزمها وقوع المراد فليس الكمال بالمراد، بل بالارادة، وهي صفته سبحانه، لا عينه ولا غيره، فلا يكون مستكملاً بغيره تعالى. قلت: الارادة التي هي صفته صفة ذاتية قائمة به تعالى متعالية عن الاضافات، وهنا دفع النقص يجيء من قبل ارادة الخلق والايجاد، أي من جهة تعلق الارادة بالمراد، وتعلق ارادته تعالى بالعالم وان كان أزلياً على التحقيق فليس من صفاته الذاتية بل الاضائية، والاضافات غيره تعالى قطعاً، فيلزم الاستكمال بالغیر، والعياذ باللہ تعالیٰ.

فان قلت اذا كان تعلق ارادته تعالى قديماً وهو غيره لزم قدم الغير، قلت: ليس التعلق قديماً، ومن أطلق عليه القديم فقد تجوز، بل هو أزلي وذلك لأن القديم موجود، والتعلق اضافة والاضافة لا وجود لها في الاعيان، وانما يقال أزلية كما يقال امكان كل شیء أزلي، فانجلى الصبح ولله الحمد، واستقر عرش التحقيق ان الحكمة من صفاته الكمالية وعدمها نقص، والعياذ باللہ تعالیٰ، أما التبعية بهما

تو ”اشکمال بالغیر“ کیوں لازم آئے گا؟

جواب: ارادہ اس کی صفت ذاتیہ قائمہ بذاتہ تعالیٰ ہے، اور یہاں دفع نقص اس جہت سے ہو رہا ہے کہ ارادہ کا تعلق مراد سے ہوا، اور ارادۃ الہیہ کا تعلق عالم سے اگرچہ ازلی ہو اس کی صفت ذاتی نہیں، بلکہ صفت اضافی ہے، اور تمام اضافات اللہ تعالیٰ کا غیر ہیں، تو ”اشکمال بالغیر“ لازم آیا۔

اعتراض: اگر ”تعلق ارادہ“ قدیم ہو اور وہ غیر ذات ہے تو غیر ذات الہی کا قدیم ہونا لازم آئے گا؟

جواب: تعلق ”قدیم“ نہیں، بلکہ ”ازلی“ ہے، اس پر قدیم کا اطلاق مجازاً ہے، کیوں کہ

ومراعاتها في الأفعال فلا يلزمه تعالى أصلاً، بل هو يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ولا نقص ولا اعتراض، ولا يقبح منه شيء أصلاً، فلو عذب أهل السموات والأرض لعذبهم وهو غير ظالم لهم، كما في الحديث، ولذا نقول انه تعالى لا يجب عليه شيء، لا لطف ولا عين ولا أصلح ولا اثابة مطيع ولا تعويض ايلام ولا ولا ولا، وعلم أن قوله تعالى: يفعل الله ما يشاء، وقوله تعالى: ان الله يحكم ما يريد، على صراحة مسجومه ومحوضة اطلاقه، لا يُستل عما يفعل وهم يُستلون.

وبه ظهر اندفاع ما قرره هذا العلامة البحر وما قد يُشَمُّ من بعض كلماتي في المعتمد من الجنوح في المسئلة الى مراعاة بعض ما لأئمتنا الماتريدية هنا، فقد رجعت عنه وانشرح صدرى بحمد الله تعالى أن ربى لا يحكم عليه، ولا يصح منه أن ما فعل بها فعل.

واياك أن تظن فيه اقرار من هؤلاء المُكذِّبين الذين يقولون بتجويز الكذب عليه، تعالى عما يقولون علواً كبيراً، فإن الكذب في الكلام، والكلام صفة، وههنا الكلام في الفعل والخلق، فلا يقبح منه تعالى ما فعل ولا ما خلق كاتناً ما كان.

الحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله لقد جاء ث

رسل ربنا بالحق، ثم رأيت في اليواقيت والجواهر للامام الرباني عبد الوهاب

قدیم موجود ہوتا ہے، اور تعلق تو اضافت کا نام ہے، اور اضافت کا معنی وجود نہیں ہوتا۔

حاصل یہ کہ عرش تحقیق اس پر مستقر ہوا کہ حکمت اس کی صفات کمالیہ سے ہے، جس کا عدم نقص ہے، لیکن افعال میں ان حکمتوں کی رعایت اور ان کی اتباع اللہ تعالیٰ پر ہرگز لازم نہیں، بلکہ وہ جو چاہے کرے، نہ کوئی نقص ہو سکتا ہے نہ کوئی اعتراض، نہ اس سے کوئی شے قبیح ہے، اگر آسمان وزمین کی تمام مخلوقات کو عذاب دے تو یہ ظلم نہ ہوگا، لہذا اس پر کچھ واجب نہیں، نہ لطف و کرم نہ بہتر و برتر، نہ مطیع کو ثواب دینا، نہ تکلیف کا بہتر بدل دینا، نہ کچھ اور۔ وہ تو علی الاطلاق ”فَعَالٌ لِّمَآرِیْذٍ“ ہے۔

اسی سے واضح ہوا کہ ”المعتمد المستند“ میں میرے جن کلمات سے ہمارے ائمہ ماتریدیہ کی

الشعرانی قدس سرہ النورانی قال: المبحث السابع والعشرون فی بیان أن أفعال الحق تعالیٰ کلها عین الحکمة، ولا یقال انها بالحکمة لئلا تكون الحکمة موجبة له، فیکون محکوماً علیه، لأنه تعالیٰ أحکم الحاكمین، فلعلم أنه لا ینبغي أن تعلل أفعال الحق بالحکمة اهـ. ثم نقل عن الشیخ الأكبر رضی اللہ تعالیٰ عنه أنه قال فی الفتوحات: خلقه تعالیٰ لا یُعَلَّل بالحکمة، فیکون معلولاً لها، اهـ. وهذا عین ما الهمنی ربی وله الحمد.

ثم أقول: هذا كله فی الحكم الکلی أي هل يجوز عقلاً تعلق الإرادة الإلهیة بما لا حکمة فیہ؟ اما الحكم علی شيء من الجزئیات بوجوبه وامتناعه نظراً الی الحکمة فلا سبیل الیه قطعاً قطعاً. بل کل فعل أو ترک یوجب بظن بحکم الحکمة فالحق أنه تحکم العقل البشري القاصر، لا الحکمة، اذ لیس معناه الا أنا نقطع أن لا حکمة فی خلافه أصلاً، اذ لو کان الحکمة فی کل الطرفين لما وجب أحدهما، وما یبدری الانسان بهذا، فمحال أن یحیط العقل القاصر بکل حکمة، فلعل ما نَظُنُّ أن لا حکمة فیہ، فیہ حکمة أجَلٌ وأبهی مما ظننا فیہ، فلیس الحكم الا تحکماً، الا ترى أن ایجاب أن لا یدکر اللہ تعالیٰ أحد أبداً وتحريم أن لا یشکر اللہ تعالیٰ أحد أبداً مما لا نَظُنُّ فیہ حکمة، ثم أبدی فیہما المحقق ابن الہمام ما استبان به أن لو

طرف جھکاؤ کا اشارہ ہو رہا تھا اس سے رجوع کر لیا، اور انشراح صدر کے ساتھ کہتا ہوں کہ میرے رب پر ہرگز کسی کا حکم نہیں۔

اس سے یہ نہ سمجھا جائے کہ یہ اللہ تعالیٰ کو جھٹلانے والوں کے کذب کو تسلیم کرنا ہوا، جو تجویز کذب کے قائل ہیں، کیوں کہ کذب کلام میں ہوتا ہے اور کلام اللہ کی صفت ہے، اور یہاں گفتگو اس کی صفت کے متعلق نہیں بلکہ اس کے فعل اور خلق کے متعلق ہے۔ تو اس نے جو فعل کیا یا جو کچھ پیدا کیا کچھ قبیح نہیں۔

اس تحقیق کے بعد امام شعرانی کی ”یواقیت و جواہر“ میں دیکھا، لکھا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے تمام افعال ”عین حکمت“ ہیں، انھیں حکمت کے سبب نہیں کہنا چاہیے، کہ حکمت کو اس کے حق میں

وقال لكان فيهما حكمة بالغة، (انظر المسابرة ص ۱۶۱) وتحرير الاصول ص ۹۸ ج ۲، وقال في المسابرة (ص ۱۷۸): قولهم (أي صاحب العمدة ومن وافقهم) تعديهم (أي الكفار) واقع، فيكون على وجه الحكمة لعدمه على خلاليها، قلنا هذا للقصور عن فهم مناسبة الشيء للضدين، وهو ثابت في الشاهد، حيث ثبت في العقل مناسبة قتل الملك لعدوه اذ ظفر به، وعفوه عنه اظهاراً لعدم الالتفات اليه تحقيراً لشانه اه، ثم قال: هذا الذي ذكرنا يرجع الى أمر الآخرة، أما في الدنيا فلانزاع في وقوع الايلام، بل في ايجاب العوض باعتباره، والحنفية لا يوجبونه (على الله سبحانه وفاقاً للاشاعرة) خلافاً للمعتزلة، ويعتقدون فيه حكمة لله سبحانه، فقد تدرك وقد تُظنُّ وقد لا تدرك كما في البهائم ونحوها، فيحكم بحسنه قطعاً، ويُعتقد فيه حكمة قصرنا عن دركها، فيجب التسليم له واعتقاد الحقية في فعله، وترك الاعتراض، له الحكم والأمر، لا يُسأل عما يفعل بحكم ربوبيته وكمال علمه وحكمته الباهرة التي قد يقصرُ عن دركها عقولُ الكُملِ والله يعلم وانتم لا تعلمون، اه ملقطاً.

وقال العلامة في شرح المقاصد (ص ۱۵۳ ج ۳) جعل أصحابنا تكليف ما لا يُطاق وعدم تعليل أفعال الله تعالى بالأغراض من فروع مسألة الحسن والقبح،

موجب قرار دیا جائے تو وہ حکمت کا محکوم قرار پائے، حالانکہ وہی احکم الحاکمین ہے۔ لہذا اس کے افعال معلل بال حکمت نہیں کہے جائیں گے۔

پھر علامہ امام شعرانی نے شیخ اکبر رضی اللہ عنہ سے نقل کیا کہ انھوں نے فتوحات مکیہ میں فرمایا: ”اللہ تعالیٰ کی تخلیق حکمت سے معلل نہیں کہ حکمت کا معلول ہو“۔ یہ بعینہ وہی بات ہے جو اللہ تعالیٰ نے میری دل میں ڈالی۔

یہ حکم کلی میں ہے، کہ ارادۃ البیہ کا تعلق ایسے فعل سے ہو جس میں کوئی حکمت نہیں، (کہ ہاں عقلاً ایسا ہو سکتا ہے)، رہا کسی جزئی پر کسی حکمت کے پیش نظر وجوب یا محال ہونے کا حکم لگانا، تو یہ بھی عقل میں نہیں آتا، بلکہ ہر فعل و ترک کو حکمت کے سبب واجب قرار دینا عقل قاصر کا حکم ہے،

وبطلان القول بانه يقبح منه شيء ويجب عليه فعل أو ترك، لأن المخالفين انما عولوا في ذلك على أن تكليف ما لا يطاق سفة، والفعل الخالي عن الغرض عبث، وكلاهما قبيح لا يليق بالحكمة، والمعتزلة منهم من أثبتة بقياس الغائب على الشاهد، فان العقلاء حتى المنكرين للشرائع يستقبحون تكليف الموالى عبيدهم مالا يطبقونه ويلتزمونهم على ذلك. والجواب أن ذلك من جهة قطع المستبحين بأن أفعال العباد معللة بالأغراض، وان مثل ذلك منافع لغرض العامة ومصلحة العالم، ولا كذلك تكليف علام الغيوب، اما لتزهر أفعاله من الغرض وأما لقصدته حكماً ومصالح لا تهتدي اليها العقول. فان قيل: كلامنا في تكليف التحقيق والمعاقبة على الترك، لا في التكليف لأسرار آخر، كما في التحدي، قلنا: نحن أيضاً انما نعتبر احتمال اسرار آخر في ذلك التكليف وفي تثبيت استحقاق العقاب اھ مختصراً.

ثم أقول: ولقني ربي لوجه آخر ازهر وأظهر، وهو أنا نقول: نعم يستحيل أن يصدر منه تعالى فعل أو ترك لا حكمة فيه، وليس ذلك أن الحكمة حاكمة عليه تعالى، ليتبع لمواردها، لما رآه موافقاً لها أرادته والا لم يمكن أن يريد، كما زعمتم، حاشاه عن ذلك، بل كان الحكمة لازمة لأرادته مهما يريد.

کیوں کہ اس کا مطلب یہ ہوا کہ اس فعل کے خلاف میں کوئی حکمت نہیں، حالانکہ یہ اس کو کیسے معلوم؟ محال ہے کہ عقل قاصر تمام حکمتوں کا احاطہ کر لے، ہو سکتا ہے جس فعل میں ہم نے سمجھا تھا کہ کوئی حکمت نہیں اسی میں اُس حکمت سے بڑی حکمت ہو جس کو ہم نے اُس کے خلاف میں سمجھا تھا۔ مثلاً واجب کر دینا کہ کوئی کبھی ذکر الہی نہ کرے، اور شکر الہی کو حرام قرار دینا، اس میں کوئی حکمت سمجھ نہیں آتی، لیکن محقق ابن ہمام نے وضاحت کی کہ اگر واقعہ ایسا ہوا تو اس میں ضرور حکمت ہوگی۔ امام ابن ہمام مسامیرہ میں فرماتے ہیں کہ امام نفی اور ان کے موافقین کا قول

فان قلت : اذا كانت الحکمة بجميع الوجوه منحصرة في فعل شيء لكان تركه خالياً عنها أصلاً، فان اراد تركه يلزم الخلو عنها، وكذا ان التصت تركاً بحيث لا وجه للحكم في الفعل فأراد فعله.

قلت : فرض باطل وتقدير مستحيل، فان جميع وجوه الحکمة المخصوصة المعقولة لكم وللعلمين جميعاً ان انحصرت في أحد الطرفين ففي الطرف الآخر وجه قاهر وهو الاستغناء، واطهار أنه يفعل ما يشاء، وأنه هو الغني الحميد، وأنه فعال لما يريد، وأنه لا يسأل عما يفعل، فهذا وجه عام شامل كل ما يُخال خالياً عن الحکمة أصلاً فيُدعى كونه سفهاً أو عبثاً أو وضع شيء في غير محله. ثبت لله الحمد أن الحکمة لازمة لارادته تعالى، تدور معها حيث دارت، وأنه يستحيل أن يكون لشيء من السفه والعبث والجور والظلم والقبح مسأغ أصلاً الى شيء من الاعمال عز جلاله، فيريد ما يريد باختياره المطلق التام الصرف الناصع، الذي لا تقيد عليه من جهة شيء أصلاً.

وهنا لك حصص أن الحق مع ساداتنا الأشعرية واستبان كالشمس والليل أنه لا يقيح منه شيء كما لا يجب عليه شيء، فان هذه القضية الأخيرة قد أجمعت عليها ساداتنا الماتريدية والأشعرية، وبالجملة أهل السنة جميعاً، وتلزمها القضية الأولى لزوماً بيناً، اذ لو قبح منه شيء لوجب عليه تركه، اذ لا ينبغي لشانه أن يفعل القبيح، لكن لا يجب عليه شيء اجماعاً، ولله الحجة السامية. ولا ينال ذلك

کہ ”تعذیب کفار“ واقع ہے تو حکمت کے طور پر ہے، لہذا اس تعذیب کا نہ ہونا حکمت کے خلاف ہوگا۔ ہم کہیں گے کہ یہ کسی چیز کی دو متضاد چیزوں سے مناسبت نہ سمجھ پانے کا نتیجہ ہے، حالانکہ عالم شہادت میں ثابت ہے کہ کوئی بادشاہ اپنے دشمن پر قابو پا کر اسے قتل کر دے یا اسے لائق توجہ نہ سمجھ کر چھوڑ دے، عقل ان دونوں کو مناسب جانتی ہے۔ امام ابن ہمام نے مسامیرہ میں فرمایا کہ یہ اخروی امور سے متعلق ہے، دنیاوی امور میں وقوع ایلام میں کوئی نزاع نہیں ہے، نزاع ایلام کے اعتبار سے جزا میں ہے، معتزلہ کے خلاف ماترید یہ اور اشاعرہ اس جزا کو اللہ پر واجب

عقلیۃ الحسن والقبح کما علیہ ائمتنا الماتریدیۃ فان الانقسام حاصل عقلاً بالنظر الی العبد، لانہم لا یحفظ لہم من الوجہ العام الذی ذکرناہ فی أفعالہ تعالیٰ، وهو الاستغناء و اظہار أن لا حکم علیہ لأحد، فأفعالہ عز جلالہ کلہا حسنة عقلاً و شرعاً جزماً و قطعاً طاعة و مسمعاً، ولله الحمد. (رحمۃ الملکوت حاشیۃ فواتح الرحموت قلمی صفحہ ۱۰ تا ۱۱ بحوالہ مقدمہ تعاقب الفلاسفہ صفحہ ۳۴ تا صفحہ ۵۱)

ترجمہ: اقول: حکمت باب علم سے ہے، باب فعل سے نہیں، تو سفہ باب جہل سے ہوگا، اور اللہ تعالیٰ اس سے پاک ہے، اور ہمارا یہ عقیدہ ضروریات دین سے ہے کہ اللہ سبحانہ و تعالیٰ وہی چاہتا ہے اور وہی کرتا ہے جس میں کامل حکمت ہوتی ہے، فرماتا ہے: یہ کام ہے اللہ کا جس نے حکمت سے بنائی ہر چیز (کنۃ الایمان) رہا یہ کہ اس کا خلاف حکمت شے کو چاہنا یا کرنا ناممکن ہو، یوں کہ وہ حکمت کا پابند ہو جائے، اور اگر خلاف حکمت کو کرے تو اس پر اعتراض آئے، اور نقص اس کی بارگاہ تک راہ پائے، تو یہ نہ تو ظاہر ہے، اور نہ ہی اس پر کوئی عقلی دلیل ہے، بلکہ وہ جو چاہے کرے اور جو چاہے حکم فرمائے، اس کی طرف سے جو ہو کچھ قبیح نہیں۔

رہا یہ سوال کہ خلاف حکمت اور موافق حکمت ان دونوں طرفین سے جب ارادے کا تعلق ممکن ہوگا تو پھر کسی ایک کو چھوڑ کر طرف دیگر سے یہ تعلق کیوں ہوگا؟ اشاعرہ نے اس کا جواب دیا: ارادے کی شان ہے دو مساویوں میں سے ایک کو بغیر کسی مرجح کے ترجیح دینا۔ شارح (علامہ بحر العلوم) اس جواب پر عن قریب اعتراض کریں گے، لہذا وہ کلام دیکھو جو ہم نے شرح مقاصد (۱۲۹/۲) پر لکھا، علاوہ ازیں یہاں مرجح بھی موجود ہے، اور وہ ہے طرف دیگر کا موافق حکمت ہونا۔ مگر شارح علامہ اس ترجیح پر

نہیں قرار دیتے، بلکہ اس میں بھی اللہ کی کوئی حکمت مانتے ہیں جو کبھی معلوم ہو جاتی ہے کبھی نہیں ہو پاتی، جیسے جانوروں کو تکلیف پہنچانے میں کوئی نہ کوئی حکمت مانیں گے جس کو سمجھنے سے ہم قاصر ہیں، اور اسے حسن قرار دیں گے۔ لہذا واجب ہے کہ اللہ تعالیٰ کے ہر فعل کو حق جانیں اور کوئی اعتراض نہ رکھیں۔

علامہ تفتازانی نے شرح مقاصد میں فرمایا کہ ہمارے اصحاب اشعریہ کے نزدیک ”تکلیف مالا یطاق“ اور ”افعال باری کا معلل بالا غراض“ نہ ہونا تین اصولی مسائل کی فرع ہے، پہلا حسن

راضی نہیں، جب تک کہ یہ ترجیح حدایجاب کو نہ پہنچ جائے، جیسا کہ انھوں نے اس کی تصریح کی ہے۔
حمد ہے اللہ کے لیے حمد کثیر پاکیزہ بابرکت جیسی ہمارے رب کو محبوب و پسند ہے، عرش الہی کے وزن اور مخلوق الہی کی تعداد اور کلمات الہی کی روشنائی کے برابر، اور جیسی کہ خود اسے پسند ہے۔ عرصہ دراز سے یہ مسئلہ میرے دل میں کھٹکتا رہا، میں اپنے مشائخ رحمہم اللہ تعالیٰ کو کہتے سنا کہ تعذیب طائع محال ہے، کیوں کہ یہ سفہ ہے، اور سفہ میرے رب پر محال ہے۔ اور اپنے سادات اشاعرہ رحمہم اللہ تعالیٰ کو کہتے سنا کہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے جو بھی ہو وہ ہرگز قبیح نہیں، اور میرے دل کا میلان بحمدہ تعالیٰ ہمیشہ اسی طرف ہوتا، اور اس میں اللہ تعالیٰ کے افعال میں سے کسی بھی فعل پر کوئی اعتراض آنے کے امکان عقلی کی صورت مجھے نظر نہ آتی، اور اسی لیے میں نے المعتمد المستند میں بیان کیا کہ میں اس فرع (یعنی تعذیب طائع) میں اپنے ائمہ اشاعرہ کے ساتھ ہوں (کہ وہ محال عقلی نہیں) اور اسی کو میں نے اپنے رسالہ مقام الحدید علی خدا المنطق الحدید میں اختیار کیا۔

اور العملۃ میں امام نسفی نے جو لکھا کہ ”ارسال رسل مرتبہ“ جو ب میں ہے اس سے متعلق میں نے ”المعتمد المستند“ میں ان کے دفاع میں ایک تقریر ذکر کی، تو وہ یوں کہ مسلک ماتریدیہ پر ان کے قول کی توجیہ پیش کی، جب کہ میرا دل اس توجیہ پر راضی نہ تھا، جیسا کہ وہیں میں نے اس طرف اشارہ کر دیا۔

میرے مولائے کریم نے اپنے حبیب صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے صدقے مجھ پر احسان فرمایا ہے کہ جب کبھی مجھے کسی اصولی یا فروعی مسئلے میں اشکال ہوتا ہے تو وضو کرتے یا مسجد کو جاتے یا نماز میں ایک چمک سی ظاہر ہوتی ہے، اور وہ مسئلہ بحمدہ تعالیٰ منکشف ہو جاتا ہے، چنانچہ میں ذی قعدہ ۱۳۲۹ھ کی

فتح کا شرعی ہونا، دوسرے اللہ تعالیٰ سے کچھ قبیح نہیں، تیسرا اس پر کچھ واجب نہیں۔ کیوں کہ مخالفین کا اعتماد اس معاملے میں اس پر ہے کہ ”تکلیف مالا یطاق“ سہ ہے، اور غرض سے خالی فعل عبث ہے، اور یہ دونوں قبیح ہیں، جو حکمت کے منافی ہیں، معتزلہ بلکہ تمام عقلا اس کو برا جانتے ہیں کہ آقا اپنے غلاموں پر طاقت سے زیادہ بوجھ لا دے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اسے برا جاننا اس وجہ سے ہے کہ افعال عباد معلل بالا غراض ہوتے ہیں، اور ”تکلیف مالا یطاق“ جیسے امور مفاد عامہ اور مصلحت کے خلاف ہیں، لیکن یہ معاملہ افعال

آخری سے پہلی والی رات نماز وتر میں ہوں کہ مجھہ تعالیٰ اچانک بارقہ فضل و لمعہ میں نے تین بار ضوفشانی کی، ہر رکعت میں ایک بار، اور میرا عقیدہ اس پر جم گیا کہ ”افعال الہیہ کے بارے میں حق امر اشعریہ کے ساتھ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی نسبت سے کچھ قبیح نہیں“۔

یہ قطعاً معلوم ہے کہ اس کا عالم کو پیدا فرمانا ایک عظیم اور کمال رسا حکمت ہے، لیکن اگر وہ پیدا نہ فرماتا تو سہ لازم نہیں آتا۔ اگر لازم آئے تو اس کمال بالغیر لازم آئے۔ اللہ اس سے اور ہر نقص سے پاک اور بہت بلند و برتر ہے۔ لزوم اس کمال بالغیر یوں کہ وہ اگر عالم کو پیدا نہ فرماتا تو یہ خلاف حکمت ہوتا، اور خلاف حکمت سہ ہے، والعیاذ باللہ تعالیٰ، اور سہ نقص ہے، تو اگر پیدا نہ فرماتا تو اسے نقص لازم آتا، تو دفع نقص کے لیے خلق سے استفادہ کیا، حالانکہ یہ حد درجہ محال ہے، پاک ہے وہ اس سے اور ہر اس بات سے جو اس کے شایان شان نہیں۔ یو ہیں ہر اس فعل میں یہ محال اس کمال لازم آئے گا جسے تم خلاف حکمت مانو، جیسے تعذیب طائع اور تکلیف بالمحال وغیرہ۔ اگر کہو دفع نقص تو مطابق حکمت کا ارادہ فرمانے سے ہوا، اگر چہ ارادہ کو وقوع مراد لازم ہے، تاہم کمال مراد سے نہیں بلکہ ارادے سے ہے، اور ارادہ صفت الہی ہے، نہ عین ہے نہ غیر، تو اس کمال بالغیر لازم نہیں آئے گا۔

میں کہوں گا: ارادہ جو اس کی صفت ہے وہ صفت ذاتیہ ہے، اس کے ساتھ قائم ہے اور اضافات سے متعالیٰ ہے، اور یہاں دفع نقص، ارادہ خلق و ایجاد کی طرف سے آرہا ہے، یعنی مراد کے ساتھ ارادے کے تعلق کی جہت سے، اور عالم سے ارادہ الہیہ جل و علا کا تعلق، اگر چہ بر بنائے تحقیق ازلی ہے تاہم صفات ذاتیہ سے نہیں، بلکہ اضافیہ سے ہے، اور اضافات قطعاً غیر ذات ہیں، تو معاذ اللہ اس کمال بالغیر لازم آئے گا۔

باری میں نہیں، یا تو اس لیے کہ اس کے افعال غرض سے پاک ہوتے ہیں، یا اس لیے کہ اس کو ایسی حکمتیں منظور ہوتی ہیں جن تک عقلوں کی رسائی نہیں ہوتی۔

سوال: کلام تکلیف مالا یطاق کے وقوع میں اور وقوع ہو تو ایسے حکم کی بجا آوری نہ کرنے پر گرفت ہو، اس بارے میں ہے، دیگر حکمتوں کے لیے ”تکلیف مالا یطاق“ ہو تو اس سے ہماری بحث نہیں، جیسا کہ تحدی میں ہوتا ہے۔

جواب: ہم بھی ایسی ”تکلیف مالا یطاق“ میں اور اس کے ترک پر استحقاق عقاب میں دیگر

اگر کہو: تعلق ارادہ جب قدیم ہے اور ذات الہ کا غیر ہے تو غیر کا قدیم ہونا لازم آئے گا؟ میں کہوں گا: تعلق قدیم نہیں، اور جس نے قدیم کہا مجازاً کہا، بلکہ تعلق ازلی ہے، یہ اس لیے کہ قدیم موجود ہوتا ہے، جب کہ تعلق ایک نسبت و اضافت ہے، اور اضافت کا خارج میں وجود نہیں ہوتا، اور تعلق کو ازلی کہنا ایسا ہی ہے جیسے یہ کہا جاتا ہے کہ ”ہر شے کا امکان ازلی ہے“۔ تو سپیدہ سحر نمودار ہوا اور اللہ ہی کے لیے حمد ہے، اور عرش تحقیق اس پر مستقر ہوا کہ ”حکمت اللہ تعالیٰ کی صفات کمالیہ میں سے ایک صفت کمال ہے، اور معاذ اللہ اس کا عدم وہ ضرور نقص ہے۔ رہا حکمت کا اتباع یعنی ”افعال میں حکمت کی رعایت“ تو یہ پاک پروردگار پر ہرگز لازم نہیں، بلکہ وہ جو چاہے کرے، اور جو چاہے حکم فرمائے، اس میں نہ کوئی نقص ہے اور نہ اس پر کوئی اعتراض۔ اور اس کی نسبت سے ہرگز کچھ قبیح نہیں، چنانچہ وہ اگر اہل آسمان و زمین کو عذاب دیتا تو اس میں ہرگز ان پر ظلم کرنے والا نہ ہوتا، جیسا کہ حدیث پاک میں ہے۔ اسی لیے ہم اہل سنت کا عقیدہ یہ ہے کہ اس پر کچھ واجب نہیں، نہ لطف و کرم، نہ عافیت، نہ صلح و بہتر، نہ نیک کو ثواب دینا، اور نہ تکلیف دینے کے بعد اس کا اچھا عوض دینا، اور نہ یہ، نہ وہ، نہ کچھ۔ اور معلوم ہوا کہ اس کا فرمان ”اللہ جو چاہے کرے، بیشک اللہ حکم فرماتا ہے جو چاہے“ یہ خالص اپنے عموم و اطلاق پر ہے۔ اس سے نہیں پوچھا جاتا جو وہ کرے، اور ان سب سے سوال ہوگا۔

اسی سے ظاہر ہو گیا اس تقریر کا رد جو علامہ بحر العلوم نے (فوائح الرحمت میں) کی، اور اس رجحان کا بھی جس کی بو ”المعتد“ میں میرے بعض الفاظ سے آتی ہے، یعنی وہاں مسئلہ ہذا میں اپنے ائمہ ماتریدیہ کے قدرے مسلک کی مراعات کی طرف میرے میلان کا رد بھی ظاہر ہو گیا، تو میں نے اس سے رجوع کیا، اور بحمدہ تعالیٰ مجھے شرح صدر ہو گیا کہ میرے رب پر ہرگز کوئی حکم نہیں ہے، اور نہ وہاں اس

حکمتیں مانتے ہیں۔ (انتہی)

اعلیٰ حضرت فرماتے ہیں کہ میرے رب نے مجھے اس سے بھی زیادہ واضح وجہ الہام فرمائی، وہ یہ کہ اللہ تعالیٰ سے ایسا فعل یا ترک محال ہے جس میں کوئی حکمت نہ ہو، اس کا یہ مطلب نہیں کہ حکمت خود اس پر حاکم ہو جائے اور باری تعالیٰ وجوہ حکمت کی تلاش میں رہے، جسے حکمت کے احکام کا گزر، کہ حکمت اس کے فعل کا سبب ہو، اور اس کا فعل حکمت کے زیرِ علم ہو۔ (ہرگز نہیں)

اور دیکھو، یہ نہ سمجھ لینا کہ اس میں تو ان مکتبہ بین کی بری بات کو تسلیم کر لینا لازم آئے گا جو وہ لوٹ اُس پاک بے نیاز پر کذب رواں خیراتے ہیں، وہ ان کی باتوں سے بہت بلند و برتر ہے، اس لیے کہ کذب کا کام میں ہوتا ہے، اور کام صفت ہے، اور یہاں کفعل و خلق میں ہے۔ تو وہ جو بھی کرے اس کی طرف نسبت کرتے ہوئے برا نہیں، اور جو کچھ بھی بنائے اور پیدا کرے اس کی نسبت سے ہرگز قبیح نہیں۔ سب خوبیاں اللہ کو جس نے ہمیں اس کی راہ دکھائی اور ہم راہ نہ پاتے اگر اللہ نہ دکھاتا بیشک ہمارے رب کے رسول حق لائے۔

پھر میں نے ”الایا قیت والجوہر“ تصنیف امام ربانی عبدالوہاب شعرانی قدس سرہ النورانی میں دیکھا، فرماتے ہیں:

ستائسواں بحث: یہ بیان کہ حق تعالیٰ کے افعال سب کے سب عین حکمت ہیں، اور یہ نہ کہنا کہ افعال باری حکمت سے ہیں، تاکہ حکمت اس کے حق میں موجب نہ ٹھہرے، اور اس کا حکمت کے زیرِ علم ہونا لازم نہ آئے۔ اس لیے کہ وہ احکم الحاکمین ہے، تو معلوم ہوا کہ اس کے افعال کو حکمت کے سبب بتانا مناسب نہیں۔ اھ

پھر شیخ اکبر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے نقل کیا کہ فتوحات میں فرماتے ہیں: ”حکمت کو اس کے فعل تخلیق کی علت نہ ٹھہراؤ، کہ اس سے اس کا فعل تخلیق حکمت کا معلول ٹھہرے گا“ یہ عین وہی بات ہے جو مجھے میرے رب نے الہام کی، اور اسی کے لیے حمد ہے۔

پھر میں کہتا ہوں: یہ سب حکم کلی میں ہے، یعنی کیا یہ عقلاً ممکن ہے کہ ارادۃ الہیہ جل و علا کا تعلق اس سے ہو جس میں کوئی حکمت نہیں؟ راجح نیت میں سے کسی جزئی پر نظریہ حکمت واجب یا محال ہونے کا حکم، تو عقل کو اس کی طرف ہرگز ہرگز کوئی راہ نہیں۔ بلکہ بروہ فعل یا ترک جسے عقل حکم حکمت گمان کر کے

موافق پائے اسے صادر کر دے، ورنہ اس کا ارادہ نہ کر سکے، حاشا، اللہ تعالیٰ اس سے پاک ہے۔
 بلکہ جب کبھی وہ ارادہ فرمائے وہاں حکمت ہوتی ہے، کہ حکمت ارادۃ الہیہ کو لازم ہوتی ہے۔
 سوال: اگر حکمت من کل الوجوہ کسی فعل کے کرنے میں منحصر ہو تو لامحالہ اس فعل کا ترک
 حکمت سے خالی ہوگا، لہذا جب وہ ترک کا ارادہ کرے تو اس کا ترک حکمت سے خالی ہوگا۔

واجب ٹھہرائے، تو حق یہ ہے کہ وہ انسانی عقل قاصر کا تحکم ہے، وہ حکم حکمت نہیں ہے، کیوں کہ اس
 فیصلہ عقل کا مطلب خواہی نخواہی یہی ہے کہ ہم بالیقین جان رہے ہیں کہ اس فعل یا ترک کے خلاف
 میں قطعاً کوئی حکمت نہیں، اس لیے کہ حکمت اگر فعل اور اس کے خلاف یو ہیں ترک اور اس کے خلاف
 ان دونوں طرفین میں ہو تو ان میں ایک واجب نہیں ہوگا۔ اور انسان اسے کیا جانے؟ کیوں کہ عقل جس
 کا دست ادراک کوتاہ ہے، ہو نہیں سکتا کہ ہر حکمت کا احاطہ کر لے، تو کیا معلوم کہ وہ جس میں ہم گمان
 کریں کہ کوئی حکمت نہیں اس میں ہماری سوچی ہوئی حکمتوں سے بھی بڑھ کر اور بہتر حکمت ہو، تو ہمارا حکم
 نرا تحکم ہوگا۔ دیکھتے نہیں کہ: اس بات کو واجب کرنا کہ کبھی کوئی اللہ تعالیٰ کا ذکر نہ کرے اور اسے حرام
 ٹھہرانا کہ کبھی کوئی اللہ تعالیٰ کا شکر بجالائے، یہ ایجاب و تحریم ایسی چیز ہے جس میں کوئی حکمت سمجھ میں
 نہیں آتی، اور پھر محقق ابن ہمام نے وہ دقیقہ آشکارا کیا جس سے عیاں ہے کہ اگر یہ ایجاب و تحریم اللہ
 تعالیٰ کی طرف سے واقع ہوتے تو ضرور ان میں کمال رسا حکمت ہوتی (دیکھو مسائرہ ص ۱۶۱) نیز
 مسائرہ (ص ۱۷۸) میں کہا: صاحب عمدہ (علامہ نسفی) اور ان کے موافقین کا اعتراض کہ کفار کو عذاب
 دینا ضرور ہوگا، تو یہ بروجہ حکمت ہوگا، تو نہ دینا خلاف حکمت ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ معترضین اس
 بات کو نہیں سمجھ سکے کہ ایک ہی چیز ضدین سے میل کھاتی اور مناسبت رکھتی ہے، حالانکہ یہ بات عالم
 شہادت میں ثابت ہے کہ بادشاہ کا اپنے دشمن پر قابو پا کر اسے قتل کر دینا عقل مناسب جانتی ہے اور
 معاف کر دینا بھی مناسب جانتی ہے، یہ دکھانے کے لیے کہ اس کی حیثیت و وقعت ہے کیا؟ کہ ہم اس
 کی طرف نظر کریں۔

پھر (مسائرہ ۱۸۱ میں) فرمایا: یہ جو کچھ ہم نے بیان کیا اخروی معاملے سے متعلق ہے، رہا دنیوی
 ایلام درد دنیا (یعنی اللہ تعالیٰ کا دنیا میں کسی پر مصیبت نازل کرنا) تو اس میں تو کوئی نزاع نہیں ہے، ہاں
 نزاع اس مصیبت کا مناسب عوض واجب ٹھہرانے میں ہے۔ ماترید یہ بہ موافقت اشعر یہ و بر خلاف

جواب: یہ باطل مفروضہ ہے، کیونکہ تمام وجوہ حکمت جو دنیا بھر کے عقلا کو معلوم و معقول ہوں اگر وہ سب فعل و ترک میں سے کسی ایک طرف میں واقع ہوں تو دوسری طرف حکمت کی وہ صورت ہوگی جو ان سب پر غالب ہوگی، اور وہ ہے ”استغنا و بے نیازی، اور اس بات کا اظہار کہ وہ غنی حمید جو چاہتا ہے کرتا ہے، کوئی اس سے پوچھ نہیں سکتا“، یہ وہ وجہ حکمت ہے جو ہر اس امر

معتزلہ اللہ عز و جل پر غرض واجب نہیں مانتے، اور بلا ایجاب غرض بھی یہ اعتقاد رکھتے ہیں کہ اس ایلام دنیا میں اللہ پاک کی حکمت ہے، تو وہ کبھی جزی طور سے معلوم ہوتی ہے، اور کبھی مظنون، اور کبھی نامعلوم، جیسے پوپایوں وغیرہ میں، تو اس ایلام کو حسن ٹھہرائیں گے، اور اس ایلام میں حکمت ہی مانیں گے، ایسی جس کے جاننے سے ہم عاجز ہیں۔

تو واجب ہوا کہ کہ یہی بات اس کے ہر فعل میں تسلیم کریں، اس کی نسبت سے ہر فعل کو حق جانیں، اسے ہر فعل کا حق رکھنے والا مانیں، اور کوئی اعتراض خیال میں نہ لائیں، حکم صرف اس کا ہے اور حکم دینا اسی کے اختیار میں ہے، اس سے پوچھا نہیں جاتا وہ جو کرے، اپنے حکم ربوبیت اور کمال علم اور اپنی اس غالب و برتر حکمت سے جس تک عقول کا ملین کو بھی رسائی کی طاقت نہیں، اور اللہ جانتا ہے، تم نہیں جانتے۔

علامہ سعد الدین تفتازانی نے شرح مقاصد (۲۱۷/۳) میں فرمایا: ”تکلیف مالا یتطاق“ یعنی یہ مسئلہ کہ اللہ پاک اپنے بندے کو اس کام کا مکلف کرے جس کی بندے کو طاقت نہیں، اور یہ مسئلہ کہ افعال الہیہ جل و علا اغراض پر مبنی نہیں ہوتے، ان دونوں کو ہمارے اصحاب اشعریہ نے ان اصول کی فرع ٹھہرایا جن میں ایک ہے: مسئلہ حسن و قبح، دوسرا یہ کہ اللہ تعالیٰ کی نسبت سے کسی بھی فعل یا ترک کو قبیح کہنا باطل ہے، تیسرا یہ کہ اس پر کوئی بھی فعل یا ترک واجب ماننا باطل ہے۔ اس لیے کہ مخالفین کی دلیل ان دو مسائل بالا میں یہی ہے کہ ”تکلیف مالا یتطاق“ منہ ہے، اور جس فعل کی کوئی غرض نہ ہو وہ عبث ہے، اور سنہ و عبث دونوں قبیح ہیں، شایان حکمت نہیں۔ بعض معتزلہ نے ”تکلیف مالا یتطاق“ کے قبح کو نادریدہ کا دیدہ پر قیاس کر کے ثابت کرنا چاہا، کہ مالکوں کا اپنے غلاموں پر ان کی طاقت سے باہر بوجھ لادنا، اسے عقل والے حتیٰ کہ جو دین و شرع کے منکر ہیں وہ بھی برا جانتے ہیں، اور ایسا کرنے پر مالکوں کی مذمت کرتے ہیں۔

میں موجود ہے جس کو حکمت سے خالی مان کر سفہ و عبث قرار دیا جاسکتا ہے۔ اس سے ثابت ہوا کہ حکمت ارادۃ الہیہ کو لازم ہے، جہاں جہاں ارادۃ الہیہ ہوگا وہاں حکمت بھی ضرور ہوگی، اور محال ہے کہ افعال باری تعالیٰ میں سفہ و عبث و ظلم و قبح کسی کو کوئی گنجائش ملے، وہ جو ارادہ کرتا ہے اپنے اختیار مطلق اور اختیار تام سے ارادہ کرتا ہے۔

یہاں سے ثابت ہوا کہ حق ہمارے سادات اشعریہ کے ساتھ ہے، کہ باری تعالیٰ سے کچھ

جواب: یہ برا جانا اور مذمت کرنا ایک یقین کی راہ سے آیا ہے، یعنی برا جاننے والوں کو یقین ہے کہ بندوں کے افعال اغراض و مقاصد پر مبنی ہوتے ہیں، اور تکلیف مالا یتلاق عموم طور پر ان کے اپنے اغراض و مقاصد نیز اوروں کی بھلائی کے بھی منافی ہے۔ اور علام الغیوب بندوں پر تکلیف مالا یتلاق رکھے تو وہاں اس یقین کو راہ نہیں ہے، کیوں کہ اس کے افعال اس سے پاک ہیں کہ ان میں اس کی اپنی کوئی غرض ہو، یا پھر اسے وہ حکمتیں اور وہ فائدے منظور ہوتے ہیں جن تک عقلوں کی رسائی نہیں۔

سوال: ہم صرف اس ”تکلیف مالا یتلاق“ کو قبح ٹھہراتے رہے ہیں جس میں واقعی طاقت سے باہر بوجہ لادنا ہو، یعنی جس کو ترک کرنے پر سزا دینی ہو، باقی دیگر پوشیدہ حکمتوں سے جو ہواست نہیں، جیسے انبیاء کرام علیہم الصلوٰۃ والسلام نے منکروں سے دعوتِ مقابلہ میں فرمایا، (مثلاً: اس قرآن کے مثل کوئی ایک آیت لے آؤ، کہ اس سے یہ مقصود نہ تھا کہ وہ منکرین سچ جیسا کر کے دکھائیں، بلکہ انھیں ان کی عاجزی دکھانا، اور قبول حق کے لیے انھیں آمادہ کرنا مقصود تھا)

جواب: ہم بھی وہ واقعی حقیقی تکلیف مالا یتلاق بندوں کے ذمے لازم کرنے اور اسے بجانے لانے پر مستحق عذاب ٹھہرانے میں دیگر نہاں حکمتیں ہی مانتے ہیں، شرع مقاصد کا کلام اختصار کے ساتھ تمام ہوا۔

پھر میں (اعلیٰ حضرت) کہتا ہوں: میرے رب نے مجھ پر ایک اور وجہ الہام فرمائی، جو اس سے بھی زیادہ ظاہر و روشن ہے، وہ یہ کہ ہم تسلیم کرتے ہیں کہ وہاں اللہ تعالیٰ سے کوئی فعل یا ترک ایسا صادر ہونا جس میں کوئی حکمت نہ ہو محال ہے۔ مگر اس کا مطلب یہ نہیں کہ حکمت اس پر حاکم ہو، کہ وہ مواردِ حکمت کا تتبع کرے، پھر جسے موافق حکمت پائے اس کا ارادہ کرے اور جسے موافق حکمت نہ پائے اس کا ارادہ نہ کر سکے جیسا کہ تمہارا زعم ہے ایسا بر گز نہیں۔ پاکی ہے اسے اس سے، بلکہ جو ہم نے تسلیم کیا اس

فتیح نہیں، اور اس پر کچھ واجب نہیں، اور اس پر کچھ واجب نہ ہونا تو ماترید یہ اور اشاعرہ یعنی تمام اہل سنت کا افتائی مذہب ہے، جس کو لازم ہے کہ اس سے کچھ فتیح نہ ہو، کیوں کہ اس سے کچھ فتیح ہو تو اس پر اس کا ترک واجب ہوگا، کہ فتیح اس کی شان کے لائق نہیں، اور اس پر کچھ واجب نہیں، تو ضروری ہوا کہ اس سے کچھ فتیح نہ ہو، اور اس سے کچھ فتیح نہ ہونا بھی اہل سنت کا اجماعی مذہب

کا مطلب یہ ہے کہ حکمت اس کے ارادے کو لازم ہے خواہ وہ جب بھی ارادہ کرے۔

سوال: جب حکمت کی تمام صورتیں کسی چیز کو کرنے میں منحصر ہوں تو اس کے ترک میں حکمت بالکل نہیں ہوگی، اور اس کو ترک فرمانا حکمت سے فراخالی ہوگا، اب وہ ترک کا ارادہ فرمائے تو لازم آئے گا کہ اس کا وہ ترک حکمت سے خالی ہو، یو ہیں حکمت اگر کسی بات کے ترک کا اقتضا کرے اس وجہ سے کہ اس بات کے کرنے میں حکمت کی کوئی صورت نہیں، اور پھر اللہ پاک فعل کا ارادہ فرمائے (تو اس کے اس فعل کا یکسر خالی از حکمت ہونا لازم آئے گا)؟

جواب: یہ فرض باطل ہے، اور جو صورت تم نے فرض کی وہ ہرگز کبھی واقع نہیں ہو سکتی، کیوں کہ حکمت کی وہ تمام مخصوص صورتیں جو تمہارے اور سارے جہان کی سمجھ میں آئیں اگر طرفین فعل و ترک میں سے ایک میں منحصر ہو جائیں تو طرف دیگر میں حکمت کی ایک وہ صورت ہوگی جو ان سب صورتوں سے فائق اور سب پر غالب ہے، اور وہ ہے استغناء بے نیازی، اور اس بات کا اظہار کہ وہ جو چاہتا ہے کرتا ہے، وہ بے نیاز ہے، سراہا ہوا، وہ جو چاہے کرے، اس سے کوئی نہیں پوچھ سکتا وہ جو کرے۔

یہ وہ عام و تمام صورت ہے جس کے دائرے سے کوئی ایسا فعل و ترک باہر نہیں جسے تم حکمت سے فراخالی خیال کر کے (اس فعل یا ترک کے صدور میں) سفہ یا عبث یا چیز کو بے موقع بے محل رکھنے جیسے نقص کا دعویٰ کرو۔

بحمد اللہ تعالیٰ ثابت ہوا کہ حکمت اللہ تعالیٰ کے ارادے کو لازم ہے۔ ارادہ جہاں جائے حکمت اس کے ساتھ ساتھ ہوتی ہے، اور سفہ و عبث و جور و ظلم و فحش جیسے کسی نقص کی اس کے کسی بھی فعل میں کچھ بھی گنجائش ہونا محال ہے، اس کی عظمت نہایت برتر ہے، وہ جو چاہتا ہے اپنے تام و کامل اور شامہ جبر سے پاک و صاف اس اختیار مطلق سے چاہتا ہے جس پر کسی بھی راہ سے ذرا سی بھی بندش ہرگز نہیں، اور اس اختیار میں بہر حال حکمت عیاں ہے۔

قرار پایا۔

اللہ تعالیٰ سے کچھ فقیح نہ ہونے سے لازم نہیں آتا کہ یہ ماترید یہ کے مذہب ”حسن و فقیح کے عقلی“ ہونے کے منافی ہو، کیوں کہ حسن و فقیح میں فعل کی تقسیم بندوں کے افعال کی طرف نسبت کرتے ہوئے ضرور عقلی ہے۔ کیوں کہ اس حکمت قاہرہ (استغنا و بے نیازی) میں بندوں کا کوئی حصہ نہیں، لہذا افعال باری تعالیٰ سب عقلاً و شرعاً باعتبار سے حسن ہیں، واللہ الحمد۔
(منہو ما ملخصاً رحمۃ الملکوت حاشیہ فواتح الرحموت صفحہ ۱۰ تا ۱۱)

یہاں کھلا کہ حق ہمارے سادات اشعریہ کے ساتھ ہے۔ اور مثل آفتاب و شب عیاں ہوا کہ اللہ پاک کی نسبت سے کوئی فعل و ترک فقیح نہیں، جیسا کہ اُس پر کچھ واجب نہیں، کہ یہ آخری قضیہ وہ ہے جو ہمارے سادات ماترید یہ و اشعریہ بلکہ تمام اہل سنت کا اجماعی ہے، اور اسے وہ پہلا قضیہ بہ لزوم بین لازم ہے، کیوں کہ اگر اس کی نسبت سے کوئی شے فقیح ہو تو اس پر اُس شے کا ترک واجب ہوگا۔ اس وجہ سے کہ فقیح کا اُس سے صدور اُس کے شایانِ شان نہیں، لیکن اُس پر باجماع اہل سنت کچھ واجب نہیں، تو لازم ہوا کہ باجماع اہل سنت اس کی نسبت سے کچھ فقیح نہیں۔ اور اللہ ہی کے لیے ہے بلند و بالا حجت۔

یہ (اس کی نسبت سے کسی بھی فعل یا ترک کا فقیح نہ ہونا) اُس عقلیت حسن و فقیح کے کچھ منافی نہیں جس کے قائل ہمارے ائمہ ماترید یہ ہیں، کیوں کہ وہ فعل کی حسن و فقیح میں تقسیم جب کہ فعل کی نسبت بندوں کی طرف ہو تو ضرور عقلی ہے، کیوں کہ بندوں کا اُس وجہ عام و تمام میں کچھ حصہ نہیں جو افعال الہیہ جل و علا میں ہم نے بتائی، یعنی شانِ بے نیازی، اور اس کا اظہار کہ اُس پر کسی کا حکم نہیں۔ لہذا افعال الہیہ جل و علا و تبارک و تعالیٰ سب حسن ہیں عقلاً بھی اور شرعاً بھی، اسی کا ہمیں جزم و یقین ہے، اور یہی ہمیں قبول یہی تسلیم، اور اللہ ہی کے لیے حمد ہے۔

(رحمۃ الملکوت حاشیہ فواتح الرحموت قلمی مخطوطہ از امام احمد رضا قدس سرہ)

صفحہ ۱۰ تا ۱۱ ماخوذ از مقدمہ تعاقب الفلاسفہ)

☆☆☆

حسن و قبح عقلی میں محل اتفاق سے اشاعرہ کا حصول:

المعتقد میں فرمایا کہ کسی فعل کا حسن ہونا صفت کمال کے معنی میں اور قبح ہونا صفت نقص کے معنی میں عقلی ہے۔ اور اس قدر عقلی ہونے میں اشاعرہ اور ماتریدیہ کا اختلاف نہیں، لیکن عقلیت حسن و قبح سے اختلاف کی عادت نے بعض اشاعرہ کو محل اتفاق اور محل نزاع سے غافل کر دیا، حتیٰ کہ جب معتزلہ نے یہ الزام دیا کہ کلام نفی قدیم ہو تو ازل میں کسی بات کی خبر دینا جو ابھی واقع ہی نہ ہوئی کذب ہوگا جو باری تعالیٰ پر محال ہے، کیوں کہ نقص ہے، تو بعض اشاعرہ اس بارے میں پریشان ہو گئے کہ باری تعالیٰ پر کذب نقص ہونے کے سبب محال کیسے ہے؟ اس کا جواب ان کے لیے مشکل ہو گیا، حتیٰ کہ بعض اشاعرہ نے یہاں تک کہہ دیا کہ ”نقص“ کا باری تعالیٰ پر محال ہونا معتزلہ کے مذہب پر ثابت ہوتا ہے جو قبح عقلی کے قائل ہیں، معاذ اللہ من ذلک۔ اسی جیسا کلام امام الحرمین، صاحب النخیس اور صاحب مواقف سے بھی صادر ہوا، اور یہ سب محل نزاع سے غفلت کے سبب ہوا۔ ورنہ اس قدر پر اشاعرہ اور ماتریدیہ کا اتفاق ہے کہ حسن و قبح بمعنی صفت کمال و نقص عقلی ہے۔ (ملخصاً المعتقد المستند صفحہ ۸۱)

اشاعرہ کے اس اضطراب کی تفصیل

اس پر امام احمد رضا قادری قدس سرہ العزیز نے ”المعتقد المستند“ میں اولاً بعض اشاعرہ کے اس ذہول کی وجہ بیان فرمائی، پھر اس کی متعدد مثالیں ذکر کیں، جن کا خلاصہ یہ ہے:

بعض اشاعرہ کا باری تعالیٰ پر استحالہ کذب کے استدلال سے متعلق پریشان ہونے کا مطلب یہ ہے کہ انھوں نے دیکھا ائمہ کرام استحالہ کذب پر متعدد عقلی و نقلی دلیلیں دیتے ہیں، انھیں میں سے ایک یہ بھی ہے کہ: ”کذب نقص ہے اور ہر نقص اللہ تعالیٰ پر محال ہے“، تو یہ استدلال ان کے نزدیک کس بنیاد پر درست ہوگا، اگر نقص عقلی کی بنیاد پر مانیں تو یہ قبح عقلی ماننے کے مترادف ہوگا اور وہ اس کے قائل نہیں۔

امام احمد رضا کی عبارت یہ ہے:

والمعنى أنهم وجدوا الأئمة يستدلون على استحالة الكذب

علیہ سبحانہ وتعالیٰ بدلائل کثیرة نقلیة وعقلیة منها أنه نقص ،
والنقص محال علی الله تعالیٰ لتحریر والی صحة هذا الاستدلال
علی مذهب الاصحاب توہما منهم أن القول بالنقص عقلاً هو
القول بالقبح عقلاً وہم لا یقولون بہ۔ (المعتمد صفحہ ۸۱)

امام احمد رضا قدس سرہ بعض اشعار کے ذہول کی مثالیں دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ
”مواقف“ میں یہ قول بھی اسی ذہول کی مثال ہے کہ نقص کا اللہ تعالیٰ پر محال ہونا اجماع سے
ثابت ہے، ”ان العمدة فی احالة النقص هو الاجماع“ حالانکہ نقص کا استحالة بدایت
عقل سے ثابت ہے۔ پھر یہ استحالة تو ضروریات دین سے ہے، اور اجماع تیسرے درجے کی
دلیل ہے۔

اعلیٰ حضرت کی عبارت یہ ہے:

أقول : ومن هذا الذہول قول فی المواقف ”ان العمدة فی
احالة النقص هو الاجماع“ والحق أن امتناعه ثابت ببداہة العقل
الغیر المأوف، ثم هو من ضروریات الدین، فالاجماع فی الدرجة
الثالثة كما بینتہ لی کتابی ”سبحن السبوح عن عیب کذاب
مقبوح“۔ (المعتمد صفحہ ۸۲)

علامہ عبدالغنی نابلسی کا ذہول:

اسی طرح کا ذہول محقق سیدی عبدالغنی نابلسی کو بھی ”مطالب وفیہ“ میں ہوا، جس میں آپ
نے فرمایا کہ علامہ اکمل الدین نے شرح وصیۃ الامام ابو حنیفہ میں ذکر کیا کہ:

ہمارے نزدیک کفر سے معافی عقلاً جائز نہیں، برخلاف اشعریہ کے، اور اشعریہ کے
ز نزدیک مومنین کو جہنم میں اور کافروں کو جنت میں ہمیشہ کے لیے ڈال دینا عقلاً جائز ہے، مگر دلیل
سمعی اس کے خلاف پر وارد ہے۔ امام اشعری کی دلیل یہ ہے کہ ایسا کرنا اپنی ملکیت میں ہی
تصرف ہے، لہذا ظلم نہیں، ظلم تو ملک غیر میں تصرف کا نام ہے۔ ہم مارتید یہ کے نزدیک یہ اس

لیے جائز نہیں کہ حکمت اچھے برے میں تمیز کا تقاضا کرتی ہے، اسی لیے تو اللہ تعالیٰ نے ان کو برابر ماننا بعید قرار دیا ہے، ارشاد الہی ہے: **أَمْ نَجْعَلُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَالْمُفْسِدِينَ فِي الْأَرْضِ. أَمْ نَجْعَلُ الْمُتَّقِينَ كَالْفُجَّارِ، الْآيَات.**

کیا ہم مومنوں اور نیکوکاروں کو زمین میں فساد پھیلانے والوں کی طرح کر دیں؟، کیا ہم پرہیزگاروں کو فاجروں کی طرح کر دیں؟، کیا گناہ کرنے والے یہ سمجھے کہ ہم ان کی زندگی اور موت اہل ایمان اور نیکوکاروں کی طرح برابر کر دیں گے؟، کیا ہی بری بات کہتے ہیں۔ تو کیا ہم مسلمانوں کو مجرموں کی طرح کر دیں گے؟ تمہیں کیا ہوا؟ کیسی بات کرتے ہو؟

اور جہنم میں مومن کی بیشکلی اور جنت میں کافر کی بیشکلی ظلم ہے، کیوں کہ یہ شے کو غیر محل میں رکھنا ہے، تو ظلم ہوا، اللہ تعالیٰ اس سے بلند تر ہے۔ اپنی ملک میں تصرف بھی وہ درست ہے جو حکمت کے مطابق ہو، خلاف حکمت تصرف تو سفاہت ہے، جس سے اللہ تعالیٰ بلند و بالا ہے۔ یہاں تک علامہ اکمل الدین کی عبارت تھی۔

تمہیں معلوم ہے کہ یہ معتزلہ کا مذہب ہے کہ تحسین و تقیح عقل سے ہیں، لہذا حکمت عقل کے تابع ہوگی، لیکن اہل حق کے مذہب میں تحسین و تقیح عقل سے نہیں، بلکہ حکم ربانی سے ہیں، تو کسی شے کو اچھایا برا قرار دینا حکم ربانی کے تابع ہوگا، اور حکمت بھی اسی حکم کے تابع ہوگی، تو کوئی فعل اچھایا برا تب ہی ہو سکتا ہے جب اللہ تعالیٰ اس کو کرنے کا حکم دے، یا اس سے منع کرے، اور وہ فعل حکم کے بعد ہی مقتضائے حکمت پر جاری ہو سکتا ہے، لہذا ان کا یہ قول غلط ہے، اللہ تعالیٰ جیسا بھی حکم دے وہی حکمت ہے، اگر جنتیوں کو جہنم میں جانے کا حکم فرمائے یا جہنمیوں کے لیے دخول جنت کا حکم صادر فرمادے تو یہی خالص حکمت ہوگی، کہ حکمت اس اصول پر موقوف ہے کہ شے کے اچھایا برا ہونے کا دار و مدار حکم الہی پر ہے، لہذا حکمت کے ظہور کے لیے پہلے حکم کا ہونا ضروری ہے، ورنہ حکم سے پہلے کسی شے میں کوئی خوبی یا کوئی خرابی نہیں، مگر معتزلہ کے نزدیک۔ (مطالب

الوفیہ)

(اعلیٰ حضرت فرماتے ہیں) اس پر میں نے یہ لکھا:

اقول: شک نہیں کہ اس حقیقت سے غفلت ہوئی ہے کہ اس حسن و قبح کی عقلیت اتفاقی ہے، نزاعی نہیں، اس قدر حسن و قبح کے عقلی ہونے پر اتفاق سے تو بڑے بڑے علما کو ذہول ہوا ہے، جیسا کہ مسایرہ اور شرح مقاصد میں بیان فرمایا، ہاں حیرت یہ ہے کہ اس سے بھی غفلت ہوئی کہ ہمارے ائمہ ماترید یہ حسن و قبح کے عقلی ہونے کے قائل ہیں، اور یہ نزاع کتابوں میں درج اور مشہور ہے، اگرچہ امام غزالی اور امام رازی وغیرہ جیسے اشعری علما اس اختلاف کا ذکر کرتے وقت اسے صرف معتزلہ کی طرف منسوب کرنے پر اکتفا کرتے ہیں، ہاں کفر کی معافی کا عقلی عدم جواز ضعیف اور مبہور قول ہے، جو جمہور کے خلاف ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ (مترجمہ المعتمد المستند صفحہ ۸۲، ۸۳)

اعلیٰ حضرت قدس سرہ کی پوری عبارت یہ ہے:

ومن هذا الدهول ما وقع للمولى المحقق سيدي عبدالغني الشابلسي قدس سره القدسي في المطالب الوفيه حيث قال: ذكر اكمل الدين في شرح وصية الامام ابي حنيفة: أن العفو عن الكفر لا يجوز عقلاً عندنا أي عند الحنفية خلافاً للأشعري، وتخليد المؤمنين في النار وتخليد الكافرين في الجنة عنده أي الأشعري يجوز عقلاً أيضاً إلا أن السمع ورد بخلافه. للأشعري أنه تصرف في ملكه فلا يكون ظلماً، إذ الظلم تصرف في ملك الغير، وعندنا لا يجوز لأن الحكمة تقتضي التفرقة بين المحسن والمسيء، ولهذا استبعد الله تعالى التسوية بينهما بقوله تعالى: أم نجعل الذين آمنوا وعملوا الصالحات كالمفسدين في الأرض. أم نجعل المتقين كالفجار، أم حسب الدين اجتروا السيئات أن نجعلهم كالذين آمنوا وعملوا الصالحات سواء محياهم ومماتهم ساء ما يحكمون. أم نجعل المسلمين كالمجرمين مالكم كيف تحكمون. وتخليد

المؤمن في النار وتخليد الكافر في الجنة ظلم، لأنه وضع الشيء في غير موضعه، فكان ظلماً، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً،
والتصرف في ملكه بما يجوز اذا كان على وجه الحكمة،
وأما على خلاف الحكمة يكون سفهاً، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً. الى هنا عبارته، وقد علمت أن هذا مذهب المعتزلة في ثبوت التحسين والتقييح بالعقل، فتكون الحكمة تابعة له، وأما على مذهب أهل الحق أن التحسين والتقييح ليسا بالعقل بل بالحكم، فالتحسين والتقييح تابعان للحكم، والحكمة تابعة للحكم، فلا يحسن الشيء ولا يقيح الا اذا حكم تعالى به فأمر ونهى. ولا يكون جارياً على مقتضى الحكمة الا بعد الحكم به لقوله هذا غلط منه فان الله تعالى كيفما حكم كان ذلك هو الحكمة، فان حكم على أهل الجنة بدخول النار أو على أهل النار بدخول الجنة كان ذلك محض الحكمة، اذ لا يتوقف الحكمة الا على تحسين الشيء وتقييحه بالحكم، فلا بد من سبقه لظهور الحكمة، وقبل ورود الحكم لا حسن لشيء ولا ببح له الا عند المعتزلة اهـ كلام المطالب الوفية.

وكتبت عليه ما نصه: أقول: لا غرو في الدهول عن أن عقلية هذا الحسن والقبح في محل الوفاق لا النزاع، فقد ذهل عنه جملة كبراء كما بينه في المسائرة وشرح المقاصد، نعم العجب في الدهول عن أن أئمتنا الماتريدية قائلون بعقلية الحسن والقبح، والنزاع مشهور، وفي الزبر مزبور، وان كانت الأشاعرة كالامام حجة الاسلام والامام الرازي وغيرهما يقتصرون عند ذكر

الخلاف على نسيته للمعتزلة فقط، نعم عدم تجويز العفو عن الكفر عقلاً قول ضعيف مهجور على خلاف الجمهور والله تعالى أعلم. (المعتمد صفحة ٨٢، ٨٣)

تکلیف مالا یطاق کے جواز و عدم جواز کی بحث:

اشاعرہ کا موقف ہے کہ ”تکلیف مالا یطاق“ اللہ تعالیٰ کے لیے جائز ہے، معتزلہ عدم جواز کے قائل ہیں، اور ماتریدیہ بھی اسی کے قائل ہیں، لیکن اس بنیاد پر نہیں کہ اصل اللہ تعالیٰ پر واجب ہے، جس بنیاد پر معتزلہ مانتے ہیں، بلکہ اس وجہ سے کہ اس کا عدم جواز عقلی ہے کہ عقل کچھ صفات کمال و صفات نقص کو سمجھنے میں مستقل ہے۔ یہاں ”مالا یطاق“ سے کیا مراد ہے اس کی توضیح اعلیٰ حضرت قدس سرہ نے اپنے حاشیہ المعتمد المستند میں فرمائی ہے، فرماتے ہیں:

المراد بما لا يطاق هو المستحيل بالذات، ولو بالنظر الى
المكلف، كالتكليف بخلق الاجسام، وقد اتفقت الاشاعرة
والحنفية خلافا للمعتزلة على جواز التكليف بالمستحيل في
العادة كالطيران من الانسان وحمل الجبل (صفحة ٤٤)

اس کے بعد کی عبارت المعتقد میں یوں ہے:

أما الفعل المستحيل وقوعه باعتبار سبق العلم الأزلي بعدم وقوعه فلا خلاف في وقوع التكليف به لأنه لا أثر للعلم في سلب قدرة المكلف، ولا في جبره على المخالفة. (المعتقد مع المعتمد صفحة ٤٤، ٤٦)

اس کا خلاصہ یہ ہے کہ ”مالایطاق“ سے مراد محال بالذات ہے اگرچہ مکلف کی طرف نظر کرتے ہوئے وہ محال ہو، جیسے اجسام تخلیق کرنا، اور محال عادی کی تکلیف کے جواز پر اشاعرہ اور حنفیہ (ماتریدیہ) کا اتفاق ہے، جیسے انسان کا اڑنا اور پہاڑ منتقل کرنا، جب کہ اس میں معتزلہ کا اختلاف ہے۔۔۔ رہا محال وقوعی یعنی کسی چیز کے نہ ہونے کے متعلق علم الہی سبقت کر چکا ہے اس

سبب سے وہ محال وقوعی ہے ایسے محال وقوعی کے ساتھ مکلف ہونے کے جواز میں کسی کا اختلاف نہیں، کیوں کہ غم ازلی کا اثر یہ نہیں ہوتا کہ مکلف کی قدرت سلب کر دے، یا اس کے خلاف پر مجبور کر دے۔

اسی حضرت نے مسلم الثبوت اور اس کی شرح فوائح الرحموت کے ایک اقتباس نقل کرنے کے بعد اپنا موقف پیش کیا ہے۔ اس اقتباس کا خلاصہ یہ ہے کہ ممتنع بالذات کی تکلیف جائز نہیں خواہ مطلقاً ممتنع ہو جیسے جمع بین الضدین یا مکلف کی طرف نظر کرتے ہوئے ممتنع بالذات ہو اگرچہ قدرت الہی کی طرف نظر کرتے ہوئے ممکن ہو، جیسے جوہر کی تخلیق۔ اشاعرہ ان دونوں قسم کے ممتنع بالذات کے ساتھ تکلیف کے جواز کے قائل ہیں، رہا ممتنع عادی جیسے پیاز اٹھا لینا تو معتزلہ ایسی تکلیف عقلاً جائز نہیں مانتے، ہمارے نزدیک عقلاً جائز ہے، شرعاً جائز نہیں، کیوں کہ اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا ہے: "لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا" رہا ایسا امر جس کے عدم وقوع سے علم الہی متعلق ہو چکا ہے یعنی "محال وقوعی" کے ساتھ صحت تکلیف تو یہ اجماعاً ثابت ہے۔

اس کے بعد اعلیٰ حضرت قدس سرہ فرماتے ہیں:

حاصل یہ کہ ہمارے اصحاب نے تجویز مطلق کہ ممتنع ذاتی بھی جائز ہو اور منع مطلق کہ ممتنع عادی بھی جائز نہ ہو، ان دونوں کے مابین درمیانی راہ اختیار کی ہے، تو اس (محال عادی) کے ساتھ صحت تکلیف کے قائل ہیں اور اس (محال ذاتی) کے ساتھ صحت تکلیف کے قائل نہیں، اور ہمارے اصحاب کا موقف ہی درست ہے، کیوں کہ مکلف سے کسی فعل کا محض ممکن ہونا ہی صحت تکلیف کے لیے کافی ہے، اور اللہ تعالیٰ اس بات پر قادر ہے کہ اس کے لیے خرق عادات کر دے جب وہ اس کا قصد کرے، رہا ایسا فعل جو بالکل ممکن نہیں ایسے فعل کی صحت تکلیف بمعنی طلب حقیقی یا تو جہل ہے یا غبٹ ہے، اور ان دونوں سے اللہ تعالیٰ کا پاک ہونا واجب ہے۔ ہاں بطور تمجیز ہو سکتا ہے جیسے: ارشاد الہی کہ اس جیسی سورہ بنا کر لاؤ، یا بطور تعذیب بھی ہو سکتا ہے جیسے مصورین کو حکم ہوگا کہ جو تصویر بنائی اس کو زعمی دو۔

اعلیٰ حضرت کی عبارت یہ ہے:

وبالجملة لأصحابنا توسطوا بين التجويز مطلقاً حتى في
الممتنع بالذات والمنع مطلقاً حتى في المحال العادي، فأجازوا
هذا لا ذاك، والصحيح قول أصحابنا، فإن امكان الفعل من
المكلف كافٍ لصحة التكليف، والله قادر على أن يخرق له
العوائد اذا قصده، أما ما لا يمكن أصلاً فالتكليف به بمعنى الطلب
الحقيقي لا التعجيز كما في: فأتوا بسورة من مثله“ ولا التعذيب
كما يقال للمصورين: أحيوا ما خلقتم“ اما جهل أو عبث فيجب
تنزيه الله تعالى عنه. (المعتمد المستند صفحة ٤٦، ٤٧)

تعذيب مطيع کے جواز و عدم جواز کے متعلق اشاعرہ اور ماتریدیہ کا اختلاف:
تعذيب محسن کے متعلق علامہ فضل رسول بدایونی لکھتے ہیں:

”خفيه نے چونکہ ”تکليف بالايطاق“ اللہ تعالیٰ پر محال قرار دیا تو ان کے نزدیک ”تعذيب
مطيع“ تو بدرجہ اولیٰ ممتنع ہوگا، یعنی ایسا بندہ جس نے زندگی بھر نیک کام کیے اور کوئی گناہ نہ کیا اسے
عذاب ہرگز نہ دے گا، لیکن یوں نہیں کہ ”ترک تعذيب“ اللہ تعالیٰ پر واجب ہوگئی، جیسا کہ معتزلہ
قائل ہیں، بلکہ اس معنی میں کہ اللہ تعالیٰ اس سے بالاتر ہے، اور اس نے اس کو قبیح قرار دیا ہے۔
المعتقد کی عبارت یہ ہے:

واعلم أن الحنفية لما استحالوا عليه تعالى تكليف ما لا يطاق
فهم لتعذيب المحسن الذي استغرق عمره في الطاعة مخالفاً
لهوى نفسه في رضا مولاه منع. لكن لا بمعنى أنه يجب عليه
سبحانه تركه، كما تقول المعتزلة بل بمعنى أنه تعالى يتعالى عن
ذلك، وقد نص تعالى على قبحه. الخ

(المعتقد المنقذ صفحة ٤٧)

اس پر اعلیٰ حضرت حاشیہ میں فرماتے ہیں:

ترید یہ کے نزدیک جو علم الہی میں مطیع ہے اس پر عذاب عقلاً درست نہیں۔ اشاعرہ اس کے خلاف ہیں، ان کے نزدیک ”تعذیب مطیع“ عقلاً جائز ہے، کیوں کہ مالک کو اپنی ملک میں تصرف کرنے کا پورا حق ہے، یہ ظلم نہیں، ظلم تو ملک غیر میں تصرف کا نام ہے، اور سب اللہ کی ملک ہے، اس لیے بھی کہ طاعت و معصیت سے مولیٰ تعالیٰ بڑھتا گھٹتا نہیں کہ اس کے سبب ثواب یا عذاب کرے۔ اس لیے بھی کہ یہ حکمت کے منافی نہیں، کیوں کہ قدرت الہی ضدین (عذاب و ثواب دینے) پر ہے، اور ابلغ فی التزویہ یہ ہے کہ اس پر قدرت رکھتے ہوئے بالاختیار اسے نہ کرے، تو تعذیب طائع کے جواز عقلی کا قول ہی اولیٰ ہے۔

ماترید یہ کی دلیل یہ ہے کہ جس نے پوری زندگی اپنے رب کی رضا کی خاطر اپنی خواہشات کے خلاف نیک اعمال کیے اس کو سزا دینا حکمت کے خلاف ہے، حکمت کا تقاضا ہے کہ نیلودار اور بدکار میں فرق کیا جائے، اور جو کچھ حکمت کے خلاف ہو وہ سفاہت اور نادانی ہے، جو اللہ تعالیٰ پر محال ہے، جیسے ظلم و کذب اللہ تعالیٰ پر محال ہے، تو اللہ تعالیٰ ایسی چیز پر قدرت سے متصف نہیں قرار دیا جائے گا۔ بلکہ اللہ تعالیٰ نے اس قسم کی برابری کی تردید فرمائی کہ فرمایا: **أَلَمْ يَجْعَلْ الْمُسْلِمِينَ كَالْمُجْرِمِينَ مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ**۔ اس لیے بھی کہ یہ ظلم ہے اور مالک کا ظلم دفع نہیں کیا جاسکتا۔ اس لیے بھی کہ اللہ تعالیٰ کے افعال اگرچہ معلل بالاغراض نہیں ہوتے لیکن حکمت سے خالی بھی نہیں ہوتے، اور قدرت ضدین کی صلاحیت اس وقت رکھتی ہے جب کہ مودی الی الحال نہ ہو، اور یہاں وجہ استحالة موجود ہے یعنی منافات حکمت۔

اعلیٰ حضرت کی عبارت یہ ہے:

لم يَجْزِ فِي نَظَرِ الْعَقْلِ الْعَذَابُ عَلَى الْمُطِيعِ الَّذِي هُوَ فِي عِلْمِ
اللَّهِ كَذَلِكَ عِنْدَ الْمَاتَرِيْدِيَّةِ وَخَالَفَ الْأَشْعَرِيَّ وَمَنْ تَابَعَهُ مِنْ عَامَّةِ
الْأَشَاعِرَةِ لَقَالُوا: يَجُوزُ عَقْلًا تَعْلِيلُهُ لِأَنَّ لِلْمَالِكِ أَنْ يَفْعَلَ فِي مَلِكِهِ
مَا يَشَاءُ، وَلَيْسَ ذَلِكَ بِظُلْمٍ، إِذَا الظُّلْمُ هُوَ التَّصَرُّفُ فِي مَلِكِ
الْغَيْرِ، وَالْكُلُّ مَلِكُهُ، وَلَآنَهُ لَا تَزِيدُهُ الطَّاعَةُ وَلَا تَنْقُصُهُ الْمَعْصِيَةُ

فیثیب أو يعاقب لذلك، ولأن ذلك لا ينافي الحكمة لكون القدرة قابلة للضدين، ولأن الأبلغ في التنزيه اثبات القدرة عليه مع الامتناع عنه مختاراً، فكان القول به أولى.

ودليل الماتريدية أن تعذيب المحسن الذي استغرق عمره في طاعة مولاه مخالفاً لهواه وطالباً لرضاه ليس من الحكمة، اذ هي تقتضي التفرقة بين المحسن والمسيء، لما يكون على خلافها فلسفة ليستحيل عليه تعالى كالظلم والكذب، فلا يوصف سبحانه وتعالى بكونه قادراً عليه، ألا ترى أنه سبحانه وتعالى ردّ على من حكم بالتسوية بقوله: أَلَنَجْعَلُ الْمُسْلِمِينَ كَالْمُجْرِمِينَ، مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ، وقال: أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ اجْتَرَحُوا السَّيِّئَاتِ أَنْ نَجْعَلَهُمْ كَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَوَاءً مَحْيَاهُمْ وَمَمَاتُهُمْ سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ، ولأن ذلك ظلم، والملك لا يؤثر في دفعه ليستحيل عليه تعالى، ولأن فعله تعالى وإن كان لا لغرض فهو على مقتضى الحكمة، وكون القدرة تصلح للضدين، ذلك اذا لم يؤد الى محال، وهو منافية الحكمة، هذا مضمون دليلهم. (المعتمد المستند صفحة ٤٨، ٤٩)

ماتريدیہ کی تائید میں اعلیٰ حضرت کا استدلال

اعلیٰ حضرت نے طرفین کے موقف اور دلائل کا خلاصہ ذکر کرنے کے بعد اپنی تحقیق اینٹ پیش کی، فرماتے ہیں:

اللہ تعالیٰ نے ہمارے دل میں وہ بات القا فرمائی کہ عین بصیرت سے غور و تامل کرنے والے کو اس کی سمجھ آ جائے گی: کہ تمام نقائص و کمالات جو مخلوقات میں ہوتے ہیں وہ سب اللہ تعالیٰ کی صفت جلال کے تقاضے سے ہیں، اور تمام محاسن اور نیکیاں صفات جمال کے لوازم سے

ہیں۔ اور ہر شے اپنی اصل کی طرف جاتی ہے، یوں عقلاً جائز نہ ہوگا کہ ان دونوں میں سے کسی کا حکم متخلف ہو جائے، کیوں کہ یہ خلاف واقع ہوگا، لہذا مطیع کو عذاب نہ ہوگا اور عاصی کو ثواب نہ ہوگا۔ لیکن ”مومن عاصی“ کے اندر دونوں نوعیں (ایمان و عصیان) جمع ہو جانے کے سبب اللہ تعالیٰ ایک کو دوسرے پر رائج کر دیتا ہے، جیسا کہ ارشاد ہے: ”سبقت رحمתי غضبی“، یہ توجیہ ماتریدیہ کے مذہب کی تائید کرتی ہے، بلکہ اصحاب بصیرت کے نزدیک تو اس مسئلے میں ماتریدیہ اور اشاعرہ کا اختلاف ہی ختم کر دیتی ہے، خصوصاً ان کے اس قول پر کہ قدرت الہی محال سے متعلق نہیں ہوتی، کہ اگر متعلق ہو سکے تو محال ممکن سے بدل جائے گا۔

اعلیٰ حضرت کی عبارت یہ ہے:

ومما الهمة الله تعالى لعبده الحقير أنه اذا تأمل الشخص بعين البصيرة رأى أن جميع النقائص والكدورات (أي الواقعة في المخلوقات) من مقتضيات صفات الجلال، وجميع المحاسن والصفاء والخيرات من لوازم صفات الجمال، وكل شيء يجازي بأصله ويرد إليه فحينئذ لا يجوز عقلاً أن يتخلف حكم كل منهما، لأنه خلاف الواقع، فلا يعذب مطيع ولا يثاب عاص، لكن المؤمن العاصي لما اجتمع فيه النوعان رجح أحدهما على الآخر بقوله سبحانه: سبقت رحمتي غضبي، وهذا يرجح قول الماتریدیة، بل يرفع الخلاف عند ذوي البصيرة الذكية، لاسيما على قولهم أن القدرة لا تتعلق بالمستحيل، ولو صلحت له لا تقلب جائزاً، فتأمل ذلك والله تعالى أعلم بما هنالك. (المعتمد المستند صفحة ٤٨، ٤٩)

وہ جواب علیہ یا وجوب منہ

یہاں اعلیٰ حضرت نے کنز الفوائد کے حوالے سے اس پر ایک سوال اور اس کا جواب پیش

کیا، سوال یہ ہے کہ تب تو مطیع کا ثواب اور عاصی کا عذاب اللہ پر واجب ہو جائے گا؟ جیسا کہ معتزلہ کہتے ہیں، اور یہ باطل ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ہاں، یہ واجب بایجاب اللہ ہے جسے اللہ نے تفضلاً و تکرماً واجب کیا ہے۔ جیسے کہ قرآن پاک میں اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا: كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَىٰ نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ، وَكَانَ حَقًّا عَلَيْنَا نَصْرُ الْمُؤْمِنِينَ، وَمَا مِنْ ذَابَّةٍ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا۔

اعلیٰ حضرت فرماتے ہیں:

أقول: ”وجوب عليه“ کی بجائے ”وجوب منه“ کی جہاں تک بات ہے تو فوائد الرحمت میں فرمایا: اللہ تعالیٰ کی طرف سے ایجاب اس لیے ہے کہ حکمت کا تقاضا ہے اور فعل کا اچھے لظم کے ساتھ ہونا کمالات سے ہے، تو اس کا ثبوت اللہ تعالیٰ کے لیے واجب ہوا، (اللہ پر واجب نہ ہوا) اور محال ہے کہ کسی طرح کا ایجاب ہو اور وجوب نہ پایا جائے۔ تو مسلمان تو اسی بات (وجوب منه) کو کہنے کی ہمت کرے گا۔

اعلیٰ حضرت کی عبارت یہ ہے:

فان قيل فعلى هذا يكون ذلك (أي الثابة المطيع وتعذيب الكافر) واجباً كما تقول المعتزلة، وهو باطل، قلت: نعم هو واجب بایجابہ تعالیٰ علی نفسه تفضلاً و تکرماً و زیادة فی الامتنان، كما قال سبحانه: كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَىٰ نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ، وَكَانَ حَقًّا عَلَيْنَا نَصْرُ الْمُؤْمِنِينَ، وَمَا مِنْ ذَابَّةٍ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا، الى غير ذلك من الآيات والأحاديث، وهذا لا ينفي كونه ممكناً في نفسه، بل زیادة فی التفضل والاحسان“ اهـ۔

أقول: أما القول بالوجوب منه تعالیٰ لا عليه فقد قال في فوائد الرحمت: الإيجاب منه تعالیٰ لأجل الحكمة ومطابقة الفعل للنظم الصالح من الكمالات فيجب ثبوته له تعالیٰ،

والایجاب کیف ما اتفق من غیر وجوب امر مستحیل یجب لتزیهہ
تعالیٰ منه، فلا یجترئ مسلم الا علی هذا. (المعتمد المستند
صفحة ۷۸)

تغذیب مطیع کے مطلق اعلیٰ حضرت کا موقف

اعلیٰ حضرت قدس سرہ نے فواح الرحموت کے حاشیہ میں اس مسئلہ پر تفصیل سے بحث کی ہے جس کو اپنے حاشیہ المعتمد المستند میں بھی اس مقام پر درج کر دیا ہے۔ چنانچہ فرماتے ہیں:
چونکہ علمائے کرام نے صراحت کی ہے کہ عقائد میں تقلید جائز نہیں تو مجھے اصل مسئلہ (عقائیت حسن و قبح) میں اپنے ائمہ ماتریدیہ کے ساتھ رہنا پسند ہے، یعنی میرے نزدیک حسن و قبح عقلی ہیں، اور میں مانتا ہوں کہ میرا مولیٰ عزوجل اپنی صفات میں ہر نقص سے اور اپنے افعال میں ہر قبح سے پاک ہے۔ میرا ایمان ہے کہ ظلم، کذب، سفہ اور تمام نقائص و قبائح اللہ تعالیٰ پر بالذات محال ہیں، صفت یا فعل دونوں اعتبار سے، شرعاً بھی اور عقلاً بھی۔ میرا ایمان ہے کہ اللہ تعالیٰ جو چاہے کرے، لیکن ممکن ہی چاہتا ہے اور مقدور ہی کا ارادہ کرتا ہے۔ محال کے ارادے اور اس پر قدرت سے منزہ ہے، کہ یہ بدترین چیز ہے۔ لیکن مجھے پسند ہے کہ اس فرعی مسئلے (تغذیب مطیع) میں اپنے ائمہ اشعریہ کے ساتھ رہوں کہ ”تغذیب مطیع“ عقلاً جائز اور شرعاً ممتنع ہے۔

”تغذیب مطیع“ عقلاً جائز ہونے سے ظلم و سفہ اور نیک و بد کی برابری لازم نہیں آتی، اس کی تفصیل جیسا کہ میرے رب نے میرے دل میں ڈالا یہ ہے کہ قسم قسم کی تکلیفیں اور آزمائشیں اللہ تعالیٰ کے خالص نیک بندوں پر اجماعاً ممکن ہیں، بلکہ واقع ہیں، حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ سب سے سخت آزمائش انبیائے کرام پر آتی ہے۔ ”إِنَّ أَفْضَلَ الْبَلَاءِ عَلَى الْأَنْبِيَاءِ وَلَهُمُ الْأَمْثَلُ فَالْأَمْثَلُ“ اس سے ظلم، سفہ اور نیک و بد میں برابری لازم نہیں آتی، کیوں کہ یہ تکالیف اور آزمائشیں کافر کے لیے تو عذاب ہوتی ہیں، لیکن گنہگار کے لیے کفارہ اور نیوکار کے لیے رفیع درجات اور مزید تقرب کا سبب ہیں۔ عقل ایک مکان (دنیا) اور دوسرے مکان (آخرت) میں فرق نہیں کرتی، تو عقلاً یہ ممکن ہے کہ نیک و بد آخرت میں بھی صورتِ آلام

و تکالیف میں شریک ہوں، جو کافر کے لیے تو عذاب ہوں، گنہگار کے لیے کفارہ اور مطیع کے لیے مزید تقرب کا ذریعہ، تو ٹھیک اسی طرح آخرت میں بھی ظلم، سفاک اور نیک و بد کی برابری لازم نہ آئے گی جیسا کہ دنیا میں لازم نہ آئی۔

درجات و قربات، حور و قصور، والہان و غمور میں منحصر نہیں، بلکہ اپنے رب کی معرفت میں ترقی ہوتی رہے، رب کی تجلیات کا نزول ہوتا رہے، اور رب کی بارگاہ میں درجات بلند ہوتے رہیں، تو عقلاً اس میں ایک مکان دوسرے مکان کی طرح ہوگا، اور اس میں کوئی مانع عقلی نہیں کہ رب سبحانہ و تعالیٰ کسی ایسے پر تجلی فرمائے جو جہنم میں ہو اور اس کو اپنی رحمت سے اپنے وجہ کریم کی دید عطا فرمائے، کہ رحمت تو بہت وسیع ہے۔ یوں ہی یہ بھی ممتنع عقلی نہیں کہ مولیٰ سبحانہ و تعالیٰ جس کے لیے چاہے دیدار وجہ کریم کا حصول دخول مار سے مربوط کر دے، تو واضح ہوا کہ وہ ایلاطراف درجات کے لیے ہو جیسے کہ دنیاوی زندگی میں یہ رفع درجات کے لیے تھا۔ واللہ! اگر اللہ سبحانہ و تعالیٰ ایسا کرے تو اس کے مخلص بندے جہنم کی طرف دوڑ پڑیں گے، اور جنت سے بھاگ کر اس کے وجہ کریم کے دیدار کی طلب میں غلت دکھائیں گے، جیسے رب کی رضا کے لیے، نیامنی شہوات سے بھاگتے ہیں، والحمد للہ رب العالمین۔ ہو سکتا ہے ہمارے ائمہ ماتریدیہ نے جو ”تعذیب مطیع“ کے امتناع عقلی کا قول کیا، ان کی مراد تعذیب محض اور تعذیب خاص ہو، جو بے گناہ، بے خطا اور کسی مصلحت کے بغیر ہو۔

اعلیٰ حضرت کی عبارت یہ ہے:

ثم أقول والی ربی أنضرع لهدایة الصواب، لما صرح
العلماء أن التقليد فی العقائد لا یجوز کما فی المسامرة وشرحها
المسامرة والمطالب الوفیة والحدیقة الندیة و غیرها فی معجنتی أنا
أن اکون فی الأصل مع أئمتنا الماتریدیة فالصواب عندي عقلیة
الحسن والقبح واعتقادی أن المولی سبحانه و تعالیٰ منزہ فی صفته
عن کل نقص و فی العالہ عن کل قبح، وإیمانی أن الظلم والکذب

والسفه وسائر النقائص والقباح محال بالذات عليه تعالى حقيقة
ولعلاً، شرعاً وعقلاً، وإيماني أن لله تعالى أن يفعل ويحكم ما يريد
ولكن لا يشاء الا الممكن ولا يريد الا المقدور، وهو تعالى منزّه عن
ارادة المحال وعن القدرة عليه، فانها من ألبح النقائص وأشنع
القباح كما بينته بتوليق الله تعالى في "سبحن السبوح عن عيب
كذب مقبوح"، بل اذا تحققت وجدت هذه المسائل أكثرها
مجمعة عليه بين أهل السنة والجماعة جميعاً، وان يدلّ بعض
أكابر الاشاعرة عن محل الوفاق فسبحن من لا يغفل ولا ينسى، كما
حققه الامام ابن الهمام في المسامرة، وأشار اليه العلامة التفتازاني
في شرح المقاصد.

ويعجني اياي أن اكون في هذا الفرع أعني جواز تعذيب
الطائع عقلاً وامتناعه شرعاً مع أنمتنا الاشعرية، ولا يلزم ظلم
ولاسفه ولا تسوية بين المحسن والمسيء.

وتقريره على ما ألهمني ربي تبارك وتعالى أن ورود أنواع
الايلام والبلاء على خلص عباد الله تعالى في دار الدنيا ممكن
اجماعاً وواقع عياناً وقد ورد عن النبي صلى الله عليه وسلم أن
أشد البلاء على الانبياء ثم الأمثل فالأمثل، ولا يلزم منه ظلم ولا سفه
ولا تسوية، فانه يكون نقمة من الله تعالى على الكافر وكفارة
للعاصي ورفع درجات للمطيعين ومزيد قربات لهم عند ربهم،
والعقل لا يفرق بين الدار والدار فجاز أن يتشارك المحسن
والمسيء في الدار الآخرة أيضاً في صورة الايلام، ويكون نقمة
على الكافر وكفارة للعاصي ومزيد قربات للمطيعين، فلا يلزم ايضاً

ظلم وسفه أو تسوية كما لم يلزم في الدار الدنيا. وليست الدرجات والقربات منحصرة في الحور والقصور والألبان والخمور، حاش لله، بل الدرجات والقربات في ترقى العبد في معرفة ربه وتجليه عليه بصفة الرضا والمحبة وزيادة منزلته عند الله تعالى عندية رحمانية لا عندية مكانية، ليستوي في ذلك عند العقل كل مكان ومكان، ولا مانع عقلاً أن يتجلى الرب سبحانه وتعالى على بعض من في النار، ويرزقه روية وجهه الكريم رحمة منه، فإن الرحمة واسعة لا حصر فيها، وكذا لا امتناع عقلاً أن يربط المولى سبحانه وتعالى حصول ذلك لمن يشاء بدخول النار فيتحقق أن ذلك الايلام لرفع الدرجات وجليل المثوبات كما كان يكون في الحياة الدنيا، ولا والله لو فعل الله سبحانه وتعالى ذلك لرأيت عباده المخلصين الى النار مُهرِعين، وفي طلبها مُسرِعين وعن الجنة هاربين كهر بهم عن الشهوات الدنيوية طلباً لوجه الحق المبين. والحمد لله رب العلمين، ولعل مراد أصحابنا التعذيب المحض الخالص من دون ألم ولا تقصير ولا مصلحة، والله سبحانه وتعالى أعلم وعلمه عز مجده أتم وأحكم.

(المعتمد المستند صفحة ٤٩، ٨٠)

مسألة کی تشریح پیرا علی حضرت قدس سرہ کا ایراد

معتقد میں علامہ فضل رسول بدایونی رحمہ اللہ نے تعذیب مطیع کی بحث میں مسایرہ سے تنقیص کی ہے، اعلیٰ حضرت قدس سرہ نے اس کے عدم جواز عقلی کی تشریح میں اس بیان سے: "لکن لا بمعنى انه يجب عليه سبحانه تركه كما تقول المعتزلة بل بمعنى انه تعالى يتعالى عن ذلك وقد نص تعالى على لبعه الخ (ص ٤٤)" اختلاف آیا

ہے، چنانچہ ”المعتمد المستند“ میں اعلیٰ حضرت نے اس مقام پر جو کچھ فرمایا اس کا خلاصہ یہ ہے کہ علامہ فضل رسول بدایونی رحمہ اللہ نے جو یہ لکھا کہ ”تعذیب مطیع“ کے عدم جواز کا مطلب یہ نہیں کہ اس کا ترک اللہ تعالیٰ پر واجب ہے، بلکہ یہ مطلب ہے کہ اللہ تعالیٰ اس سے بالاتر ہے، کیوں کہ اس نے اس کو قبیح قرار دیا ہے، یہ بات دراصل امام بن ہمام کی مسامیہ سے ماخوذ ہے، حالانکہ یہ امام بن ہمام کی خود اپنی تصریح کے خلاف ہے، انھوں نے اسی مسامیہ میں ”رکن ثالث“ کی ”اصل تاسع“ میں ارسال رسل کے بیان میں فرمایا کہ معتزلہ ”وجوب اصلح“ کی بنا پر بعثت کے واجب ہونے کے قائل ہیں، جب کہ ماوراء النہر کے حنفیہ کا قول ہے کہ رسولوں کو بھیجنا مقتضائے حکمت ہے، تو محال ہے کہ بعثت نہ ہو۔ وجوب اصلح کے معنی پر غور کریں جو ہم نے پہلے بیان کیا تو اس کا معنی یہی ہوا الخ۔ اور انھوں نے جو پہلے بیان کیا وہ یہی لزوم نقص اور عدم قدرت ہے۔ پھر فرمایا: اور عمدۃ النفس کا قول کہ بعثت حیز امکان بلکہ حیز وجوب میں ہے اسی کی تصریح ہے، لیکن ان کی مراد (وجوب سے) ظاہری معنی نہیں، کیوں کہ حق یہ ہے کہ رسولوں کا بھیجنا اللہ تعالیٰ کا لطف و کرم اور فضل و عطا ہے۔ الخ

اعلیٰ حضرت فرماتے ہیں: میں کہتا ہوں: اللہ تعالیٰ کا اس (تعذیب مطیع) سے بالاتر ہونے کا حکم لگانا اس وجہ سے کہ وہ قبیح ہے، اور پھر اس پر قدرت بھی ماننا اس کا عقلاً کوئی معنی نہیں، کیوں کہ اگر وہ نقص ہے تو محال ہوا، ورنہ عقل کہاں سے حکم لگائے گی کہ اللہ تعالیٰ اس سے بالاتر ہے، اس کو سمجھو اور ثابت قدم رہو کہ یہاں لغزش ہو سکتی ہے۔ حنفیہ کے کلام کے ساتھ بہت سارے معتزلہ کا کلام بھی خلط ہو گیا جس کے سبب اوہام آ گئے۔ اور اللہ سلامتی کی راہ دکھانے والا ہے۔

اعلیٰ حضرت کی عبارت یہ ہے:

هذا كلام المسامرة وعنهما لخص المصنف قدس سره أقول:

وهو مخالف لتصريح نفسه فيها في الاصل التاسع من الركن

الثالث في ارسال الرسل بما نصه: وقد قالت المعتزلة بوجوب

البعثة لما عرف من اصلهم في وجوب الاصلاح، وقول جمع من متكلمي الحنفية من ما رواء النهر أن ارسالهم من مقتضيات حكمة الباري ليستحيل أن لا يكون عند تفهم معنى وجوب الاصلاح مما قدمناه هو معناه اهـ.

والذي قدم من معناه هو لزوم النقص وعدم القدرة ثم قال: وقوله في عمدة النسخي انها في حيز الامكان بل في حيز الوجوب تصريح به لكنه أراد به خلاف ظاهره اذ الحق أن ارسالهم لطف من الله تعالى ورحمة ومحض فضل وجود الخ

أقول: ولا معنى للحكم عقلاً بتعالیه تعالى عن شيء لكونه قبيحاً مع القدرة عليه، فانه ان كان نقصاً كان محالاً، والا فمن أين للعقل الحكم عليه بأنه يتعالى عنه، فالفهم وثبت فانه من مزال الاقدام وقد خالط كلام الحنفية الكرام كلام كثير من المعتزلة اللثام، فواجب كثيراً اثاره الأوهام، والله الهادي الى سبيل السلام.

(المعتد المستند صفحة ٨٠، ٨١)

کیا مجرم کو پوری سزا ملے گی؟

اہل سنت وجماعت کا مذہب ہے کہ مرتکب کبیرہ اگرچہ بلا توبہ مرجائے قابل غنو ہے، اور عقیدہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ محض اپنی رحمت سے یا شافعیین کی شفاعت کے طفیل ان میں سے بعض کو معاف فرمائے گا، اگرچہ بعض کو عذاب بھی فرمائے گا۔ علامہ فضل رسول بدایونی فرماتے ہیں:

وان من عذبہ منهم لا یخلد فی النار، بل لابد أن ینخرج منها بشفاعۃ الشافعیین أو باستیعاب العذاب علی مقدار معصیته ویكون

مآله الجنة. (المعتقد صفحة ٨٦)

ترجمہ: اور بعض گناہ کبیرہ کے مرتکبین جن پر اللہ کا عذاب ہو گا وہ بھی جہنم میں

ہمیشہ نہ رہیں گے، بلکہ شفاعت کرنے والوں کی شفاعت سے یا اپنے جرم کی قدر پوری سزا پا کر جہنم سے ضرور رہائی پائیں گے، اور ان کا بھی ٹھکانہ جنت ہوگا۔

اس پر اعلیٰ حضرت قدس سرہ ”أو باستيعاب العذاب“ کے متعلق فرماتے ہیں:

میں کہتا ہوں: بلکہ ان شاء اللہ تعالیٰ استيعاب عذاب یعنی جرم کی پوری سزا یقیناً نہ ہوگی، کریم کبھی پوری سزا نہیں دیتا، دیکھو اس کے نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے اخلاق کریمانہ کہ جب ان کے بارے میں ان کا رب فرماتا ہے کہ کچھ کی پہچان کرائی اور کچھ کو درگزر کیا، تو اکرم الاکر میں جل جلالہ کے متعلق تمہارا کیا اندازہ ہے؟ حالانکہ صحیح حدیثوں میں ہے کہ مومنین (جہنم سے) نکالے جائیں گے تو شفیع کریم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی شفاعت سے نکالے جائیں گے، پھر اللہ تعالیٰ اپنی رحمت سے لا الہ الا اللہ کہنے والے ہر شخص کو نکالے گا، وہی لوگ ”عقلاء اللہ“ یعنی اللہ عز وجل کے آزاد کردہ کہے جائیں گے، جیسا کہ حدیث کی متعدد کتابوں میں حضرت انس بن مالک اور حضرت جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے روایت کی گئی۔ لہذا اگر سارے گناہوں کی سزا دے تو آزاد کرنا کب ہوا؟ وہ تو چھوڑنا ہوا، دیکھو، قیدی اپنا وقت پورا کر لینے کے بعد نکالا جائے تو ”أطلق“ کہا جاتا ہے یعنی چھوڑ دیا گیا، ”اعتق“ یعنی آزاد کیا گیا نہیں کہا جاتا، اور اللہ تعالیٰ تو اکرم الاکر میں ہے، والحمد للہ رب العالمین۔

اعلیٰ حضرت کی عبارت یہ ہے:

أقول: بل لا استيعاب أصلاً أن شاء الله تعالى، وما استقصى
کریم قط، الا ترى الى خلق نبيه صلى الله تعالى عليه وسلم اذ يقول
عنه ربه عرف بعضه وأعرض عن بعض، لما ظنك باكرم
الاکرمین جل جلاله، وقد صحت الاحادیث أن المومنین
يخرجون، ليخرجون بشفاعه الشفيع الکریم صلى الله تعالى عليه
وسلم، ثم يخرج الله برحمته كل من قال لا اله الا الله، واولئك
يسمّون عقلاء الله عز وجل كما عند أحمد والنسائي والدارمي

وابن خزيمة وسعيد بن منصور عن أنس، وعند أحمد وابني حبان
ومنيع والبقوي في الجندیات وسعيد عن جابر رضي الله تعالى
عنهما فان استقصى لمتى أعتق، انما أطلق، ألا ترى أن الأسير اذا
أتم ميقاته فأخرج فانما يقال أطلق، لا أعتق، والله تعالى أكرم
الأكرمين، والحمد لله رب العلمين.

(المعتمد المستند صفحة ۸۶، ۸۷)

معاصی بغیر توبہ کے بھی قابل معافی ہیں

معتزلہ کہتے ہیں کہ جیسے کفر قابل معافی نہیں اسی طرح گناہ کبیرہ بھی قابل معافی نہیں،
جب تک کہ بندہ توبہ نہ کرے، اہل سنت کے نزدیک صرف کفر ہے جو قابل معافی نہیں، اس سے
نچلے سارے گناہ قابل معافی ہیں، اس پر ارشادِ بانی صریح دلیل ہے، ارشاد ہے: **إِنَّ اللَّهَ**
لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ۔ (ترجمہ: بے شک اللہ تعالیٰ
اپنے ساتھ شرک کو معاف نہیں کرے گا اور اس سے نیچے کے جسے چاہے معاف فرمادے گا) اس
آیت کریمہ نے صاف ارشاد فرمایا کہ کفر و شرک کے سوا معصیت جس کے لیے چاہے معاف
کرے۔ معتزلہ نے اس آیت کریمہ کو ”تائب“ پر محمول کیا ہے، حالانکہ ان کا یہ حمل باطل ہے،
کیوں کہ توبہ سے تو کفر بھی معاف ہو جاتا ہے، تو اس سے نچلے گناہ تو بدرجہ اولیٰ معاف ہوں گے،
حالانکہ یہ آیت کریمہ تو کفر اور غیر کفر میں فرق کے لیے لائی گئی ہے۔ (ملخصا المعتقد المعتقد صفحہ
۸۷)

اس پر اعلیٰ حضرت قدس سرہ ارشاد فرماتے ہیں:

گویا یہ ارشاد کفر اور غیر کفر کے درمیان اس فرق کی طرف اشارہ ہے کہ گناہوں سے ”توبہ
الیا“ مقبول ہے، کفر سے نہیں، یا اس طرح کہ (کافر کی نسبت) گنہگار توبہ کے زیادہ قریب
ہوتا ہے۔ حق بات یہ ہے کہ اس آیت کریمہ کا سیاق اور کفر سے نیچے گناہوں کی معافی کو مشیت
الہی کے حوالے کرنا مذہبِ اہل سنت کی حقانیت اور مذہبِ معتزلہ کے بطان کی کھلی دلیل ہے۔

اعلیٰ حضرت کی عبارت یہ ہے:

اقول: كأنه يشير الى حصول التفرقة بقبول توبة اليأس من المعاصي دون الكافر، أو بأن العاصي أقرب للتوبة، والحق أن مباح الآفة واحالة عفو ما دون الكفر على محض المشية ناطق قطعاً بمذهب أهل السنة وبطلان زعم المعتزلة. (المعتمد المستند صفحة ٨٤)

توحید، وحدت اور اتحاد کا فرق:

اعلیٰ حضرت اپنے مکتوبات میں بھی عقیدہ توحید کے متعلق جا بجا ہدایات فرماتے ہیں، چنانچہ ایک مکتوب (بنام جناب نور احمد صاحب فریدی بھاوپور) میں توحید، وحدت اور اتحاد کے متعلق فرماتے ہیں:

تین چیزیں ہیں: توحید، وحدت، اتحاد۔ توحید مدار ایمان ہے، اور اس میں شک کفر۔ اور وحدت وجود حق ہے، قرآن عظیم و احادیث و ارشادات اکابرین سے ثابت، اور اس کے قائلوں کو کافر کہنا خود تبلیغ خبیث کلمہ کفر ہے۔ رہا اتحاد، وہ بے شک زندقہ والحاد، اور اس کا قائل ضرور کافر۔

اتحاد یہ کہ یہ خدا وہ بھی خدا سب خدا۔ ع:

گر فرق مراتب نکند زندیق مست

حاش اللہ، الہ الہ (ہے) اور عبد عبد (ہے)، ہرگز نہ عبد الہ ہو سکتا ہے نہ الہ عبد۔

اور وحدت وجود یہ کہ وجود واحد، موجود واحد، باقی سب ظلال و عکوس ہیں۔ قرآن کریم میں ہے: کل شیء ہالک الا وجہہ، صحیح بخاری و سنن ابن ماجہ میں ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم فرماتے ہیں: اصدق کلمة قالها الشاعر کلمة لبید الا کل شیء ما خلا اللہ باطل۔ سب میں زیادہ سچی بات جو کسی شاعر نے کہی امید کی بات ہے کہ سن لو، اللہ عز وجل کے سوا ہر چیز اپنی ذات میں محض بے حقیقت ہے۔ کتب

کثیرہ مفصلہ اصحابہ میں نیز مسند میں ہے: سواد بن قارب رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے عرض کی: **لا شہد ان اللہ لا شیء غیرہ**، و انک مامون علی کل غائب۔ میں گواہی دیتا ہوں کہ اللہ تعالیٰ کے سوا بہتھ وجود نہیں۔ اور حضور ربیع فیوب پر امین ہیں۔ حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے انکار نہ فرمایا۔

وحدۃ الوجود کے ماننے والے تین فرقے:

آگے فرماتے ہیں:

اقول: یہاں فرقے تین ہیں:

ایک: خشک اہل ظاہر کہ حق و حقیقت سے بے انصیب محض ہیں، یہ وجود کو اللہ و مخلوق میں مشترک سمجھتے ہیں۔

دوم: اہل حق و حقیقت کہ بمعنی مذکور قائل وحدت وجود ہیں۔

سوم: اہل زندقہ و ضلالت کہ الہ اور مخلوق میں فرق کے منکر، اور ہر شخص و شے کی الوہیت کے مقرر ہیں۔ ان کے خیال و اقوال اس تقریبی مثال سے روشن ہوں گے۔

ایک بادشاہ اعلیٰ جاہ آئینہ خانے میں جلوہ فرما ہے، جس میں تمام مختلف اقسام و اوصاف کے آئینے نصب ہیں، آئینوں کا تجربہ کرنے والا جانتا ہے کہ اس میں ایک ہی شے کا عکس اس قدر مختلف طور پر متجلی ہوتا ہے، بعض میں صورت صاف نظر آتی ہے بعض میں دھندلی، کسی میں سیدھی کسی میں الٹی، ایک میں بڑی ایک میں چھوٹی، بعض میں پتلی بعض میں چوڑی، کسی میں خوشنما کسی میں بھونڈی، یہ اختلاف ان کی قابلیت کا ہوتا ہے، ورنہ وہ صورت جس کا ان میں عکس ہے خود واحد ہے۔ ان میں جو حالتیں پیدا ہوئیں متجلی ان سے منزہ ہے۔ ان کے الٹے بھونڈے دھندلے ہونے سے اس میں کوئی قصور نہیں آتا، ولہذا المثل الاعلیٰ۔ اب اس آئینہ خانے کو دیکھنے والے تین قسم ہوئے۔ اول نا سمجھ بچے، انھوں نے گمان کیا کہ جس طرح بادشاہ موجود ہے یہ سب عکس بھی موجود ہیں، کہ یہ بھی تو ہمیں ایسے ہی نظر آرہے ہیں جیسا وہ، ہاں یہ ضرور ہے کہ اس کے تابع ہیں، جب وہ اٹھتا ہے یہ سب کھڑے ہو جاتے ہیں، وہ چلتا ہے یہ سب چلنے لگتے ہیں، وہ بیٹھ

جاتا ہے یہ سب بیٹھ جاتے ہیں، تو ہیں یہ بھی اور وہ بھی، مگر وہ حاکم ہے یہ محکوم، وہ اپنی نادانی سے نہ سمجھا کہ وہاں تو بادشاہ ہی بادشاہ ہے، یہ سب اس کے عکس ہیں۔ اگر اس سے حجاب ہو جائے تو یہ سب صفحہ ہستی سے معدوم محض ہو جائیں گے، ہو کیا جائیں گے، اب بھی تو حقیقی وجود سے کوئی حصہ ان میں نہیں، حقیقتاً بادشاہ ہی موجود ہے، باقی سب پر تو کی نمود ہے۔

دوم: اہل نظر و عقل کامل: وہ اس حقیقت کو پہنچے اور اعتقاد لائے کہ بیشک وجود ایک بادشاہ کے لیے ہے، وجود ایک وہی ہے، یہ سب ظل و عکس ہیں، کہ اپنی صفات میں اصلاً وجود نہیں رکھتے۔ اس تجلی سے قطع نظر کر کے دیکھو کہ پھر ان میں کچھ رہتا ہے؟، حاشا، عدم محض کے سوا کچھ نہیں، اور جب یہ اپنی ذات میں معدوم وفانی ہیں، اور بادشاہ موجود، یہ اس نمود وجود میں اسی کے محتاج ہیں، اور وہ سب سے غنی، یہ ناقص ہیں وہ تام، یہ ایک ذرہ کے بھی مالک نہیں، اور وہ سلطنت کا مالک، یہ کوئی کمال نہیں رکھتے، حیات، علم، سمع، بصر، قدرت، ارادہ، کلام سب سے خالی ہیں، اور وہ سب کا جامع، تو یہ اس کا عین کیوں کر ہو سکتے ہیں۔ لا جرم یہ نہیں کہ یہ سب وہی ہیں، بلکہ وہ ہے، اور یہ صرف اس تجلی کی نمود، یہی حق و حقیقت ہے، اور یہی وحدۃ الوجود۔

سوم: عقل کے اندھے سمجھ کے اندھے، اور نا سمجھ بچوں سے بھی گئے گزرے۔ انھوں نے دیکھا کہ جو صورت بادشاہ کی ہے وہی ان کی، جو حرکت وہ کرتا ہے یہ سب بھی، تاج جیسا اس کے سر پر ہے بعینہ ان کے سروں پر بھی، انھوں نے عقل و دانش کو پیٹھ دے کر بکنا شروع کیا کہ یہ سب بادشاہ ہیں اور اپنی سفاہت سے وہ تمام عیوب و نقائص جو نقصان قواہل کے باعث ان میں تھے، خود بادشاہ کو ان کا مورد کر دیا، کہ جب یہ وہی ہیں تو ناقص عاجز محتاج الٹے بھونٹے بدنما دھندلے کا جو عین ہے قطعاً انھیں ذمائم سے متصف ہے، تعالیٰ اللہ عما یقول الظلمون علواً کبیراً۔ انسان اپنا عکس ڈالنے میں آئینے کا محتاج ہے، اور وجود حقیقی احتیاج سے پاک۔ وہاں جسے آئینہ کہیے وہ خود بھی ایک ظل ہے، پھر آئینہ میں انسان کی صرف سطح مقابل کا عکس پڑتا ہے، جس میں انسان کی صفات مثل کلام و سمع و بصر و علم و ارادہ و حیات و قدرت سے اصلاً نام کو بھی کچھ نہیں آتا، لیکن وجود حقیقی عز جلالہ کی تجلی نے اپنے بہت ظلال پر نفس ہستی کے سوا ان

صفات کا بھی پرتو ڈالا، یہ وجوہ اور بھی ان بچوں کی نا فہمی اور ان اندھوں کی گمراہی کی باعث ہوئیں، اور جن کو ہدایت حق ہوئی وہ سمجھ لیے کہ:

یک چراغ مست دریں خانہ کہ از پرتو آں ہر کجائی نگری انجمنے ساخته اند
انہوں نے ان صفات اور خود وجود کی دو قسمیں کیں، حقیقی ذاتی کہ متجلی کے لیے خاص ہے،
اور ظلی عطائی کہ ظلال کے لیے ہے۔ اور حاشا یہ تقسیم اشتراک معنی نہیں، بلکہ محض موافقت فی
اللفظ، یہ ہے حق و حقیقت وعین معرفت، ولله الحمد، الحمد لله الذي هدانا لهذا
وما كنا لنتهدي لو لا أن هدانا الله لقد جئت رحلاً ربنا بالحق صلى الله تعالى
عليهم وعلى سيدهم وبارك وسلم۔

(خطوط رضا مطبوعہ قادری کتاب گھر صفحہ ۴۶ تا ۴۸)

وحدة الوجود کی تشریح:

اعلیٰ حضرت قدس سرہ نے اپنے ملفوظات میں وحدة الوجود کی تشریح فرمائی ہے جسے حضور
مفتی اعظم ہند رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اپنی یادداشت سے ترتیب دیا ہے، اس میں وحدة الوجود کے
متعلق جو کچھ ارشادات ہیں وہ درج ذیل ہیں:

عرض: وحدة الوجود کے کیا معنی ہیں؟

ارشاد: وجود ہستی بالذات واجب تعالیٰ کے لیے ہے، اس کے سوا جتنی موجودات
ہیں سب اسی کی ظل پر تو ہیں، تو حقیقۃً وجود ایک ہی ٹھہرا۔

عرض: اس کا سمجھنا تو کچھ دشوار نہیں، پھر یہ مسئلہ اس قدر کیوں مشکل مشہور ہے؟

ارشاد: اس میں غور و تامل یا موجب حیرت ہے یا باعث ضلالت، اگر اس کی تھوڑی بھی
تفصیل کروں تو کچھ سمجھ میں نہ آئے گا، بلکہ اوہام کثیرہ پیدا ہو جائیں گے۔ (اس کے بعد کچھ
مثالیں بیان فرمائیں، ان میں سے ایک یاد رہی) مثلاً روشنی بالذات آفتاب و چراغ میں ہے،
زمین و مکان اپنی ذات میں بے نور ہیں مگر بالعرض آفتاب کی وجہ سے تمام دنیا منور اور چراغ
سے سارا گھر روشن ہوتا ہے، ان کی روشنی انہیں کی روشنی ہے، ان کی روشنی ان سے اٹھائی جائے وہ

ابھی تاریک محض رہ جائیں۔

عرض: یہ کیوں کر ہوتا ہے کہ ہر جگہ صاحب مرتبہ کو اللہ ہی اللہ نظر آتا ہے؟
 ارشاد: اس کی مثال یوں سمجھیے کہ جو شخص آئینہ خانہ میں جائے ہر طرح اپنے آپ ہی کو دیکھے گا، اس لیے کہ یہی اصل ہے، اور جتنی صورتیں ہیں سب اسی کے ظل ہیں، مگر یہ صورتیں ان کی صفات ذات کے ساتھ متصف نہ ہوں گی، مثلاً سننے والی، دیکھنے والی، وغیرہ وغیرہ نہ ہوں گی، اس لیے کہ یہ صورتیں صرف اس کی سطح ظاہری کی ظل ہیں، ذات کی نہیں، اور سمع و بصر ذات کی صفتیں ہیں، سطح ظاہر کی نہیں، لہذا جو اثر ذات کا ہے وہ ان ظلال میں پیدا نہ ہوگا، بخلاف حضرت انسان، کہ یہ ظل ذات باری تعالیٰ ہے، لہذا ظلال صفات سے بھی حسب استعداد بہرہ ور ہے۔

مولف: (حضور مفتی اعظم ہند) حضور! یہ اب بھی سمجھ میں نہیں آیا کہ وہ ہر جگہ خدا کیوں کر دیکھتے ہیں؟ اگر ان ظلال و عکس کو کہا جائے تو یہ اتحاد ہے وحدت نہیں۔ اور اتحاد کھلا الحاد و زندقہ ہے۔ اور اگر یہ ظلال عکس کو نہیں دیکھتے، بلکہ انھیں عدم محض میں سلاتے ہیں، ایک اللہ کا جلوہ نظر آتا ہے تو یہ خود بھی ایک ظل ہیں، یہ بھی معدوم ہوئے تو نہ ناظر رہا نہ نظر، پھر یہ کہ اللہ تعالیٰ کو دیکھنے کے کیا معنی؟ وہ اس سے پاک ہے کہ کسی کی نظر اسے احاطہ کرے، وہ سب کو محیط ہے، نہ کہ محاط، یہ میرا ایمان ہے کہ قیامت میں ان شاء اللہ تعالیٰ دیدار الہی سے ہم مسلمان فیض یاب ہوں گے، مگر یہ نہیں سمجھ سکتا کہ رویت کیوں کر ممکن ہے، جب کہ احاطہ ناممکن، اگر یہ کہا جائے کہ منظور کو نظر کا محیط ہو جانا کچھ ضرور نہیں مثلاً فلک ہے کہ اس کا ایک حصہ انسان کی نظر میں سما سکتا ہے جہاں تک اس کی نظر پہنچتی ہے تو یہ تقریر وہاں جاری نہیں، کہ وہ تجزی سے پاک ہے، میں اپنا مافی الضمیر اچھی طور پر ظاہر نہ کر سکا، مگر یہ جانتا ہوں کہ حضور میرے ان ٹوٹے پھوٹے الفاظ سے میرا مطلب خیال فرمائیں گے۔

ارشاد: ظلال و عکس مرآت ملاحظہ ہیں، مرآت کا مرئی سے متحد ہونا کیا ضرور، علم بالوجہ میں وجہ مرآت ملاحظہ ہوتی ہے حالانکہ ذوالوجہ سے متحد نہیں، بلاشبہ آئینہ میں جو اپنی صورت دیکھتے

ہو کیا اس میں کوئی صورت ہے؟ نہیں، بلکہ شعاع بصری آئینہ پر پڑ کر واپس آتی ہے، اور اس رجوع میں اپنے آپ کو دیکھتی ہے، لہذا وہی جانب بائیں اور بائیں وہی معلوم ہوتی ہے۔ تو آئینہ تمہارا عین نہیں، مگر دکھایا اس نے تمہیں کو، ظلال اپنی ذات میں معدوم ہیں، کہ کسی کی ذات مقتضی وجود نہیں۔ ”کل شیء ہالک الا وجہہ“ مگر وجود عطائی سے ضرور موجود ہیں۔ اسلام کا پہلا عقیدہ ہے کہ ”حقائق الاشیاء ثابتہ“، نظر سے ساقط ہونا واقع سے عدم نہیں، کہ نہ ناظر رہے نہ نظر، فی الواقع اس مشاہدہ میں خود اپنی ذات بھی ان کی نگاہ میں نہیں ہوتی۔ اہل سنت کا ایمان ہے کہ قیامت و جنت میں مسلمانوں کو دیدار الہی بے کیف و بے جہت و بے محاذات ہوگا۔

قال اللہ تعالیٰ: **وَجُودَ یَوْمَئِذٍ نَاصِرَةٌ اِلٰی رَبِّهَا نَاطِرَةٌ**۔ کچھ منہ تروتازہ ہوں گے، اپنے رب کو دیکھتے ہوئے۔ کفار کے حق میں فرماتا ہے: **کَلَّا اِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ یَوْمَئِذٍ لَمَّحُجُوْنٌ**۔ بے شک وہ اس دن اپنے رب سے حجاب میں رہیں گے۔ کافروں پر عذاب بیان فرمایا گیا ہے، تو ضرور مسلمان اس سے محفوظ ہیں، بصر احاطہ مرئی نہیں چاہتی، آیت کریمہ **لَا تُدْرِکُہُ الْاَبْصَارُ وَہُوَ یُدْرِکُ الْاَبْصَارَ** کا یہی مفاد ہے کہ وہ ابصار اور جملہ اشیا کا محیط ہے، اسے بصر اور کوئی شے محیط نہیں، فلک وغیرہ کی مثالیں اس کے بیان کو ہیں کہ بصر کو احاطہ لازم نہیں، نہ یہ کہ وہاں بھی عدم احاطہ معاذ اللہ اسی طرح کا ہے، وہاں بمعنی عدم ادراک حقیقت وکنہ ہے، رہا یہ کہ ”رویت کیوں کر“ یہ کیف سے سوال ہے، وہ اور اس کی رویت کیف سے پاک ہے، پھر ”کیوں کر“ کو کیا دخل۔

عرض: ذات باری تعالیٰ کے پر تو تو صرف حضور سید عالم صلی اللہ علیہ وسلم ہیں، چنانچہ شیخ عبدالحق محدث دہلوی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ مدارج النبوة جلد ثانی کے خاتمہ میں فرماتے ہیں کہ انبیاء علیہم الصلاۃ والسلام مظہر صفات الہیہ ہیں، اور عامۃ مخلوق مظہر اسمائے الہیہ ہے، ”وسید کل مظہر ذات حق مست، وظہور حق دروے بالذات مست“۔ تو تمام مخلوق ظلال ذات کس طرح ہوگی؟

ارشاد: اسماء مظہر صفات ہیں، اور صفات مظہر ذات، اور مظہر کا مظہر مظہر ہے تو سب خلق مظہر ذات ہے، اگرچہ بواسطہ یا بواسطہ، شیخ کا کلام مظہر ذات بلا واسطہ میں ہے، وہ نہیں مگر حضور

مظہرِ اوّل صلی اللہ علیہ وسلم، ان کے لفظ دیکھیے کہ حضورِ حق دروے بالذات سمت۔
(الملفوظ اول صفحہ ۸۰ تا ۸۲ مطبوعہ رضوی کتاب گھر دہلی)

وحدة الوجود کی تعلیم کی مشکلات:

وحدة الوجود کی تعلیم کے متعلق فتاویٰ رضویہ میں ایک سوال کے جواب میں ارشاد فرماتے ہیں:

وحدة الوجود حقائق و دقائق جس طرح صوفیہ صادقہ مانتے ہیں (نہ وہ جسے متصوفہ زنادقہ جانتے ہیں) ضرور حق و حقیقت ہے، مگر اس میں اکثر ذوق ہے، کہ اُن مقامات عالیہ پر پہنچنے کے بعد اس کی حقیقت منکشف ہوتی ہے۔ اس کا تعلق زبانی تعلیم و تعلم سے نہیں۔ اور بہت وہ ہے جسے عوام تو عوام آج کل کے مولوی کہلانے والے بھی نہیں سمجھ سکتے، اور خود اکثر یہ جو پیر و مشائخ بنتے ہیں طوطے کی طرح چند لفظ یاد کر لینے کے سوا معانی کی ہوا سے بھی مس نہیں رکھتے، پھر کون سکھائے گا اور کون سیکھے گا، ہاں یہ ضرور ہوگا کہ ایک تو ان بتانے والوں کی کج فہمی کہ مطلب کچھ ہے اور سمجھے کچھ، دوسرے ان معانی کے لیے الفاظ کی نایابی، کہ وہ اکثر حال ہے، نہ قال، تیسرے طرہ کہ ان صاحبوں کی کج بیانی، کہ جس قدر حق و حقیقت کے دونوں پہلو سنبھالے ہوئے بیان میں لاسکتے تھے یہ بتانے والے حضرات اتنے پر بھی قدرت نہیں رکھتے، اور اگر قدرت ہو تو حفظ دین و ایمان کی کسے پروا۔ چوتھے ان سب سے بڑھ کر جن جاہلوں کو یہ حقائق و دقائق سکھائے جائیں گے انھیں ابھی سیدھے سادھے احکام سمجھنے کے لالے ہیں، ان متشابہات کو کون سمجھے گا۔ غرض اس کا اثر ضرور ان کا بگڑنا، فتنے میں پڑنا، زندقہ، مرتد یا ادنیٰ درجہ گمراہ بددین ہو جانا ہوگا، و بس۔ حدیث شریف میں ہے: ”ما انت محدث قوماً حدیثاً لا تبغہ عقولہم الا کان علی بعضہم فتنة“۔ یعنی جب تو کسی قوم کے آگے وہ بات بیان کرے گا جس تک اُن کی عقلیں نہ پہنچیں تو ضرور وہ ان میں کسی پر فتنہ ہوگی۔ امام غزالی فرماتے ہیں کہ عام آدمی کا کسی بدکاری میں مبتلا ہونے سے زیادہ مہلک ہے کہ وہ بلا تحقیق علم الہی کے متعلق کلام کرے کہ کہیں کفر میں جا پڑے۔ (ملخصاً فتاویٰ رضویہ مترجم ۲۴/۱۵۸، ۱۵۹)

باب سوم

رویت باری تعالیٰ

رویت باری تعالیٰ کا بیان

رویت باری تعالیٰ کا مسئلہ اہل سنت اور معتزلہ کے مابین اختلافی مسئلہ ہے، اہل سنت کے نزدیک دنیا اور آخرت میں باری تعالیٰ کا دیدار عقلاً و نقلاً جائز ہے، بلکہ دارِ آخرت میں واقع ہے، شرح عقائد میں دیدارِ الہی کے عقلی جواز پر تفصیلی استدلال موجود ہے، پھر اسی میں ہے:

واجبة بالنقل وقد ورد الدليل السمعي بايجاب روية

المؤمنين الله تعالى في دار الآخرة۔

یعنی دیدارِ الہی نقلاً واجب ہے، اور دلیل سمعی وارد ہے کہ مؤمنین کو دارِ آخرت

میں اللہ تعالیٰ کا دیدار ہوگا۔

دنیا میں کسی کے لیے واقع ہوا یا نہیں؟ اس میں اہل سنت کا اختلاف ہے، صاحب کنز فرماتے ہیں کہ دنیا میں حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو دیدارِ الہی کی سعادت حاصل ہوئی، یہی مذہب حضرت عبداللہ بن عباس اور حضرت انس رضی اللہ تعالیٰ عنہما اور جمہور اہل سنت کا ہے، لیکن حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کو اس سے اختلاف ہے۔ فقہائے محدثین اور متکلمین کی ایک جماعت کا یہی قول ہے، اور کچھ اکابر اس سلسلے میں توقف فرماتے ہیں، اور بعض کہتے ہیں کہ حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو دیدارِ الہی دل کی نگاہوں سے ہوا۔ علامہ فضل رسول بدایونی نے معتقد میں اس مقام پر امام احمد بن حنبل رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو ایک قول کے مطابق توقف کرنے والوں میں شمار کیا ہے، (المعتقد ص ۵۷)

اس پر اعلیٰ حضرت قدس سرہ فرماتے ہیں:

صحیح یہ ہے کہ حضرت امام احمد بن حنبل رضی اللہ تعالیٰ عنہ حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے لیے دیدارِ الہی کے وقوع کے قائل تھے، ان سے ایک بار پوچھا گیا تو فرمایا: دیکھا ہے دیکھا ہے دیکھا ہے، حتیٰ کہ ان کا سانس ٹوٹ گیا، ہاں امام احمد بن حنبل رضی اللہ تعالیٰ عنہ مجمع عام میں

اسے بیان نہ کرتے تھے، تاکہ عام لوگ جہت اور لوازم جسمیت کے اوہام میں نہ پڑ جائیں۔
(المستند المعتمد مترجم صفحہ ۵۷)

حضرت موسیٰ علیہ السلام کو دیدار الہی کی سعادت حاصل ہوئی یا نہیں؟ اس میں بھی اختلاف ہے، جمہور اہل سنت کا جواب نفی میں ہے۔ باقی کسی کے متعلق دیدار الہی کے بارے میں کوئی روایت وارد نہ ہوئی۔ عارفین اولیائے کرام کو دیدار الہی حاصل ہوا یا نہیں؟ ایک قول ہے کہ نہیں، اور یہی حدیث کے موافق ہے، کہ ارشاد ہے: انکم لن تروا ربکم حتی تموتوا۔ یہی جمہور علما و اولیا کا مذہب ہے۔ اور جس رویت کا ذکر کلام اولیا میں ملتا ہے اس سے مراد رویت قلبی ہے، نہ کہ رویت بصری۔ (ملخصاً المعتمد المعتقد ۵۸۵۶)

شب معراج حضور اقدس علیہ السلام کو دیدار الہی ہوا یا نہیں:

حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے شب معراج دیدار الہی کی سعادت حاصل کی یا نہیں، اس موضوع پر اعلیٰ حضرت قدس سرہ کا ایک رسالہ ہے، جس کا نام ہے ”منہ المنیۃ بوصول الجیب الی العرش والرویۃ“ جس میں آپ نے مرفوع احادیث، آثار صحابہ اور اخبار تابعین وائمہ دین سے استدلال کرتے ہوئے رویت الہی ثابت کی ہے۔

حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت مشہور ہے: قال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم رأیت ربی عزوجل (اخرجہ احمد) اور ترمذی شریف ابواب التفسیر کی تخریج میں انھیں سے مروی، فرماتے ہیں: ”أما نحن بنو هاشم فنقول ان محمداً رای ربہ موتین“ ہم بنو ہاشم قائل ہیں کہ بیشک محمد صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے اپنے رب کو دوبار دیکھا۔

یہی شریف میں ہے: ”ألمعجبون أن تكون النحلة لآبراهيم والكلام لموسى والروية لمحمد صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم“ کیا ابراہیم علیہ السلام کے لیے خلت اور موسیٰ علیہ السلام کے لیے کلام اور محمد صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے لیے دیدار ہونے میں تمہیں تعجب ہے؟

مصنف عبدالرزاق میں ہے کہ حضرت حسن بصری رضی اللہ تعالیٰ عنہ قسم کھا کر کہتے تھے کہ محمد صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے اپنے رب کو دیکھا ہے۔ اس کے علاوہ متعدد روایات اور اقوال اکابر امت کے حوالے سے اپنے مدعا کو ثابت کیا ہے۔ (ملخصاً فتاویٰ رضویہ ۳۰/۳۷ تا ۳۳/۴۴) اس سلسلے میں مشہور ہے کہ حضرت عائشہ ام المومنین رضی اللہ تعالیٰ عنہا اس سے شدت سے انکار فرماتی تھی، ان کا یہ قول ”من قال ان محمداً رأى ربه فقد اعظم القربة“ کتب حدیث میں موجود ہے، جس کی بنا پر کچھ حضرات اس طرف بھی گئے ہیں، اگرچہ اس مقام پر اعلیٰ حضرت قدس سرہ نے ان کے قول اور اس کی توجیہ سے کوئی تعرض نہیں کیا، مگر دیگر مقامات پر حضرت ام المومنین کے اس قول کا محمل بیان کیا ہے۔ اس رسالے کے اختتام پر اس روایت کا ذکر اسی اختلاف کی طرف اشارہ ہے:

الراجع عند اکثر العلماء انه صلى الله تعالى عليه وسلم رأى ربه بعين رأسه ليلة المعراج (زرقاتی علی المواہب ۱۱۶/۶)۔

یعنی جمہور علما کے نزدیک راجح یہی ہے کہ نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے شب معراج اپنے رب کو اپنے سر کی آنکھوں سے دیکھا۔ (فتاویٰ رضویہ ۳۰/۳۳ تا ۳۳/۴۴)

دنیا میں عام لوگوں کے لیے دیدار الہی کے عدم وقوع کا سبب کیا ہے، اور آخرت میں مسلمانوں کو دیدار الہی کیوں کر ہوگا، اس کی طرف اعلیٰ حضرت قدس سرہ نے نہایت مختصر کلمات میں اشارہ کر دیا ہے، چنانچہ رسالہ ”کشف حقائق و اسرار دقائق“ میں فرماتے ہیں:

ظاہر یہ ہے کہ آنکھیں فانی ہیں اور فانی باقی کو نہیں دیکھ سکتا۔ لہذا دنیا میں دیدار الہی سوا حضرت سید عالم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے کسی مقرب نبی کو بھی نصیب نہ ہوا، ہاں چشم روح باقی ہے، ہم ابھی ذکر کر آئے کہ روح کے لیے..... تو اولیٰ نظر دل سے اُس جمال جہاں آرا کا مشاہدہ کرتے ہیں اور روزِ حشر وہ آنکھیں ملیں گی جنہیں پھر کبھی موت فنا نہیں، تو اس دن چشم جسم سے بھی مسلمان دیدار الہی تبارک و تعالیٰ سے مشرف ہوں گے۔ اللہم اوزدنا، آمین۔

(فتاویٰ رضویہ مترجم ۲۶/۶۰۲)

باب چہارم

قضا و قدر کا بیان

تقدیر کا بیان

تقدیر اور قضائے الہی کو حق ماننا ضروریاتِ اہل سنت سے ہے، اس کی حقیقت کی معرفت انسان کے بس میں نہیں، کہ یہ اسرارِ الہی سے ہے، یہی وجہ ہے کہ اس کے متعلق غور و فکر اور بحث و مباحثہ سے منع فرما دیا گیا، اور اس پر ایمان لانے کا حکم دیا گیا۔

تقدیر کے متعلق اعلیٰ حضرت کا ایک رسالہ ”تلح الصدور لایمان القدر“ ہے۔ اس میں فرماتے ہیں:

”اللہ عز و جل نے بندے بنائے جو ارح عطا فرمائے، انھیں کام میں لانے کا طریقہ الہام کیا، اور ان کے ارادے کا تابع بنادیا، پھر اسے عقل سے ممتاز فرمایا کہ نفع و ضرر پہچان سکے، پھر جن باتوں کو عقل سمجھ نہ سکے ان کے لیے انبیاء بھیج کر کتابیں اتار کر چھوٹی چھوٹی باتوں کا حسن و قبح بتادیا، اس کے باوجود کسی معدوم کو لباس وجود پہنا دینا اسی کا کام ہے، یہ نہ اُس نے کسی کے اختیار میں دیا، نہ کوئی اس کا اختیار پاسکتا تھا۔ ہاں اس نے عادات جاری فرمائیں کہ بندہ جس امر کا قصد کرے مولا تعالیٰ اسے اپنے ارادے سے پیدا فرمادے۔ مثلاً اُس نے ہاتھ دیے، ان میں قوت رکھی، تلوار بنائی اور اس میں دھار اور دھار میں کاٹ رکھی، زید نے اسی تلوار کو اٹھانے کا قصد کیا اور اس سے ولید کے جسم پر ضرب پہنچانے کا ارادہ کیا، وہ خدا کے حکم سے جھکی اور ولید کے جسم پر لگی، تو زید سے جو کچھ ہوا سب خلق خدا و بارادہ خدا تھا، زید کا اتنا کام رہا کہ اس نے قتل ولید کا ارادہ کیا، اور اس طرف اپنے جوارح کو پھیرا، اب ولید اگر مستحق قتل ہے تو زید پر کچھ الزام نہیں، اور قتل ناحق ہے تو یقیناً زید پر الزام ہے کہ مخالف شرع شے کا عزم کیا اور اُس طرف جوارح کو پھیرا جسے اللہ تعالیٰ نے اپنے غضب کا حکم بتایا تھا۔

غرض فعل انسان اپنے ارادہ سے نہیں ہوتا، بلکہ انسان کے ارادہ پر اللہ کے ارادہ سے ہوتا ہے۔ پھر اس سے باز پرس کیوں ہوتی ہے؟ ہاں! باز پرس کی وجہ وہی ہے کہ اچھا برا بتا دیا تھا،

اور اعضا و جوارح قابو میں دے دیے تھے، دیکھنے کو آنکھ اور سمجھنے کو عقل دیدی تھی، یہی ہاتھ اچھے کام کی طرف بڑھاتا تو اللہ تعالیٰ موجب نفع کی تخلیق کر دیتا، مگر اس نے ایسا نہ کیا، وہ غنی بے نیاز ہے وہاں تو عادت جاری ہے کہ یہ قصد کرے وہ پیدا کر دے، ہر شخص سمجھتا ہے کہ مجھ میں اور پتھر میں فرق ہے۔ مولیٰ عزوجل قادر تھا اور ہے کہ بے کسی نبی و کتاب کے تمام جہاں کو ایک آن میں ہدایت فرما دے، مگر اُس نے دنیا کو عالم اسباب بنایا ہے، اور ہر نعمت میں اپنی حکمت بالغہ رکھی ہے۔ خیال وہاں تک نہیں پہنچ سکتا تو اپنی عقل کو قاصر جانے، کسی بات کو حق جاننے کے لیے اُس کی حقیقت جانتی لازم نہیں، عالم میں ہزاروں ایسے عجائب ہیں کہ فلاسفہ خاک چھان مر گئے اور ان کی حقیقت نہ معلوم ہوئی، مگر اس سے ان کا انکار نہیں ہو سکتا، پیدا کرنا عدم سے وجود میں لانا خاص اُسی کا کام ہے۔

بس یہی عقیدہ اہل سنت ہے کہ انسان پتھر کی طرح مجبور محض ہے نہ خود مختار۔ بلکہ ان دونوں کے بیچ میں ایک حالت ہے جس کی کہنہ (حقیقت) رازِ خدا ہے۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے ان دونوں الجھنوں کو دو فقروں میں صاف فرمادیا، ایک شخص نے پوچھا: کیا معاصی بھی بے ارادۃ الہیہ نہیں ہوتے؟ فرمایا: تو کیا کوئی زبردستی اس کی معصیت کر لے گا؟ **أَلَيْعَصَى قَهْرًا؟** اس نے کہا کہ اس جواب سے گویا حضرت مولیٰ علی رضی اللہ عنہ نے میرے منہ میں پتھر رکھ دیا کہ آگے کچھ کہتے ہی نہ بنی، **فَكَانَمَا الْقَمْنِي حَجْرًا**۔ دوسری بات کہ جزا و سزا کیوں ہے؟ اس کا جواب سیدنا مولیٰ علی رضی اللہ عنہ نے دیا جس کا خلاصہ یہ ہے کہ: اس نے جو چاہا کیا، جو چاہے گا کرے، بناتے وقت تجھ سے مشورہ نہ لیا تھا، بھیجتے وقت بھی نہ لے گا، تمام عالم اس کی ملک ہے اور مالک سے دربارہ ملک سوال نہیں ہو سکتا۔ (ملفوظات ملخصاً رسالہ تلج الصدر فتاویٰ رضویہ جلد ۲۹ صفحہ ۲۸۸ تا ۳۰۲)

تقدیر مبرم و معلق کا بیان

علامہ فضل رسول بدایونی المتعقد میں لکھتے ہیں:

”تقدیر کی چار قسمیں ہیں: پہلی تقدیر علم الہی میں، جو بدلتی نہیں، دوسری لوح محفوظ

میں، اس کا بدلنا ممکن ہے، تیسری رحم مادر میں جو فرشتہ بندے کا رزق و عمر و نصیبہ لکھتا ہے، اور چوتھی مقدر امور کا اپنے مقامات اور اوقات تک پہنچانا، یہ وہ ہے جس کو اللہ اپنے کرم سے جس سے چاہتا ہے پھیر دیتا ہے۔ اور قضا دو قسم ہے: مبرم، معلق، مبرم نہیں بدلتی، معلق کی تبدیلی ممکن ہے، قضائے معلق ہی ہے جس کے متعلق حضرت غوث پاک رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ میں وہ ہوں جو قضا کو بدل دیتا ہے۔ اور حدیث پاک میں ہے کہ دعا قضا کو ٹال دیتی ہے، ہاں قضائے مبرم کے بدلنے کا دعویٰ باطل ہے۔ (ملخصاً المعتقد المعتقد صفحہ ۵۴)

تقدیر مبرم و معلق کے متعلق امام احمد رضا کی تحقیق:

قضائے مبرم کے متعلق علامہ بدایونی نے جو کچھ فرمایا اس پر اعلیٰ حضرت نے حاشیہ لگایا اور قضائے مبرم اور معلق کی وہ تشریح فرمائی جو خاص اعلیٰ حضرت کے ہی افادات سے ہے۔ اولاً دو حدیثیں تخریج کیں، جن میں قضائے مبرم کی تبدیلی کا ذکر ہے۔ اول میں ہے: **اَكْبَرُ مِنَ الدَّعَاءِ فَإِنَّ الدَّعَاءَ يَرُدُّ الْقَضَاءَ الْمَبْرُومَ**۔ اس کے بعد اپنی تحقیق پیش کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

احکام البیہ تشریحیہ دو طرح ہیں، (۱) مطلق عن الوقت (۲) مقید بالوقت۔ اول حکم کی مثال عام احکام ہیں جو کسی وقت سے مقید نہیں۔ ثانی کی مثال آیت کریمہ: **فَإِنْ فَهِدُوا فَأَمْسِكُوهُمْ فِي الْبُيُوتِ حَتَّى يَخْرُجُوا مِنَ الْمَوْتِ أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا**۔ (نساء ۱۵) تو جب اللہ تعالیٰ نے زمانہ کی سزا نازل فرمائی تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: اسے مجھ سے لو، اللہ تعالیٰ نے ان کے لیے راہ بتا دی ہے۔

ربا مطلق عن الوقت تو وہ موبد ہے یا مقید ہے یہ اللہ کے علم میں ہے، اور جو علم الہی میں مقید ہے اسی پر نسخ وارد ہوتا ہے تو لگتا ہے کہ حکم بدل گیا، کیوں کہ مطلق بظاہر ابدی ہوتا ہے، اسی وجہ سے بعض کو یہ لگتا ہے کہ نسخ رفع حکم کا نام ہے، حالانکہ نسخ ہمارے نزدیک بیان انتہائے مدت کا نام ہے۔

بالکل یہی حال احکام تکوینیہ کا ہے، کچھ صراحۃً ”مقید بالوقت“ میں جیسے ملک الموت کو حکم

ہو کہ فلاں کی روح فلاں وقت قبض کر لو مگر یہ کہ فلاں دعا کر دے، اور کچھ ”مطلق عن الوقت“ یا تو علم الہی میں نافذ ہے، یہی حقیقہ مبرم ہے، یا دعا سے پھیری جانے والی ہے، اور یہ ”معلق شبیہ بالمبرم“ ہے، یہ لوگوں کی نظر میں تو مبرم ہوگی کہ وقت کا اشارہ نہیں دیا گیا، لیکن حقیقہ معلق ہوگی، تو جس حدیث شریف میں قضائے مبرم کی تبدیلی کی بات وارد ہوئی اس سے مراد یہی ”مبرم“ ہے جو اصل میں ”معلق شبیہ بالمبرم“ ہے۔ رہی ”قضائے مبرم حقیقی“ تو اسے کوئی رد کرنے والا اور ٹالنے والا نہیں، ورنہ جہل لازم آئے۔

اعلیٰ حضرت کی عبارت یہ ہے:

وتحقيق المقام على ما ألهمني الملك العلام أن الأحكام التشريعية كما تأتي على وجهين: (١) مطلق عن التقيد كعامتها و(٢) مقيد به كقوله تعالى: 'فإن شهدوا فأمسكوهن في البيوت حتى يتوفهن الموت أو يجعل الله لهن سبيلاً'. فلما نزل حد الزنا قال صلى الله تعالى عليه وسلم خذوا عني قد جعل الله لهن سبيلاً، الحديث رواه مسلم، وغيره عن عبادة رضي الله تعالى عنه، والمطلق يكون في علم الله تعالى مؤبداً أو مقيداً، وهذا الأخير هو الذي يأتيه النسخ فيظن أن الحكم تبدل لأن المطلق يكون ظاهراً التأييد حتى سبق إلى بعض الخواطر أن النسخ رفع الحكم، وإنما هو بيان مدته عندنا، وعند المحققين. كذلك الأحكام التكوينية سواء بسواء، لمقيد صراحة كأن يقال لملك الموت عليه الصلاة والسلام: قبض روح فلان في الوقت الفلاني إلا أن يدعوا فلان، ومطلق ناهك في علم الله تعالى وهو المبرم حقيقة. ومصرف بدعاء مثلاً، وهو المعلق الشبيه بالمبرم. فيكون مبرماً في ظن الخلق لعدم الإشارة إلى التقيد، معلقاً في الواقع، فالمراد في

الحديث الشريف هو هذا، أما المبرم الحقيقي فلا راد لقضائه ولا معقب لحكمه، والا لزم الجهل تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً، فاحفظ هذا فلعلك لا تجده الا مناء، وبالله التوفيق. (المعتمد المستند

صفحہ ۵۴، ۵۵)

تدبیر کا بیان:

اعلیٰ حضرت کا ایک رسالہ ”التحجير بياب التدبير“ ہے، جس میں آپ نے تدبیر کے ساتھ تدبیر کی تشریح و توجیہ فرمائی۔ سوال یہ ہے کہ جب سب کچھ تقدیر الہی سے ہے تو پھر تدبیر کس لیے؟ جس کے جواب میں فرماتے ہیں:

بیشک عالم میں جو کچھ ہوتا ہے سب کچھ اللہ جل جلالہ کی تقدیر سے ہے، مگر تدبیر معطل نہیں۔ دنیا عالم اسباب ہے، رب نے مسببات کو اسباب سے ربط دیا اور سنت البیہ جاری ہوئی کہ سبب کے بعد مسبب پیدا ہو۔ تو جس طرح تقدیر کو بھول کر تدبیر پر پھولنا کفار کی خصلت ہے، اسی طرح تدبیر کو محض عبث و فضول بتانا گمراہ یا مجنون کا کام ہے۔ جس سے سیکڑوں آیات و احادیث سے اعراض اور انبیاء و صحابہ و ائمہ و اولیاء سب پر طعن آتا ہے۔

اس کے بعد اعلیٰ حضرت نے تدبیر کی توضیح میں پانچ آیات اور چالیس حدیثیں ذکر کی ہیں۔ (ملخصاً رسالہ التحجير فتاویٰ رضویہ جلد ۲۹ صفحہ ۳۰۳ تا ۳۲۶)

کفر و تکفیر کی بحث

کفر و تکفیر کی بحث

تمام ضروریات دین کو ماننا ایمان ہے اور ان میں سے کسی ایک کا انکار کفر ہے، یہی حکم انکار و تکذیب کی علامتوں کا بھی ہے، جن میں توہین و استہزاء و استخفاف داخل ہیں۔ اعلیٰ حضرت قدس سرہ نے اپنی تصنیفات میں کفر و تکفیر سے متعلق ضروری تشریحات فرمادی ہیں۔

کفر لزومی و کفر التزامی کا فرق

سبحان السبوح کے خاتمہ میں ارشاد فرمایا:

انکار دو طرح سے ہوتا ہے لزومی و التزامی۔ التزامی یہ کہ ضروریات دین سے کسی شے کا تصریحاً خلاف کرے، یہ قطعاً اجماعاً کفر ہے، اگرچہ نام کفر سے چڑے، اور کمال اسلام کا دعویٰ کرے، کفر التزامی کا معنی یہ ہے کہ جو انکار اس سے صادر ہو یا جس بات کا اس نے دعویٰ کیا وہ بعینہ کفر اور مخالف ضروریات دین ہو، جیسے نیچری درج ذیل باتوں کا انکار کرتے ہیں جو کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے متواتر ہیں، مثلاً وجود ملک و جن و شیطان و آسمان و نار و جنت و معجزات انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام۔

لزومی یہ کہ جو بات اس نے کہی عین کفر تو نہیں، مگر منجر بکفر ہوتی ہے، یعنی مآل خن و لازم حکم کو ترتیب مقدمات و تمہیم تقریبات کرتے چلیے تو انجام کار اس سے کسی ”ضروری دین“ کا انکار لازم آئے، جیسے روافض کا خلافت حقہ راشدہ حضرت صدیق اکبر و حضرت فاروق اعظم رضی اللہ عنہما سے انکار کرنا، تھلیل جمیع صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کی طرف موڈی، اور وہ قطعاً کفر۔ اس قسم کے کفر (کفر لزومی) میں علمائے اہل سنت مختلف ہو گئے، جنہوں نے مآل مقال و لازم خن کی طرف نظر کی حکم کفر فرمایا، اور تحقیق یہ ہے کہ کفر نہیں، بدعت و بد مذہبی و ضلالت و گمراہی ہے۔ والعیاذ باللہ تعالیٰ۔ (ملخصاً فتاویٰ رضویہ مترجم ۱۵/۴۳۱، ۴۳۲)

کفر لزومی کا حکم

امکان کذب کا قول کرنے والوں کے متعلق فرمایا:

بالجملہ آفتابِ روشن کی طرح واضح ہو گیا کہ ایک مذہبِ علمائے دین پر یہ امام و مقتدی سب کے سب نہ ایک دو کفر بلکہ صد ہا کفر سراپا کفر میں ڈوبے ہوئے ہیں، معاذ اللہ، اسی قدر ان کے خسار و بوار (ہلاکت) کو کیا کم ہے، اگرچہ ائمہ محققین و علمائے محتاطین انھیں کافر نہ کہیں، اور یہی صواب ہے۔ جب ائمہ دین ان کے کفر میں مختلف ہو گئے تو اپنا بھلا چاہیں، جلد از سر نو کلمہ اسلام پڑھیں اور اپنے مذہب نامہ مذہب کی تکذیب صریح اور اس کے رد و یقین کی صاف تصریح کریں، ورنہ بطورِ عادت کلمہ شہادت کافی نہیں، کہ یہ تو وہ اب بھی پڑھتے ہیں، اور اسے اپنے مذہب کا رد نہیں سمجھتے۔ اور جس طرح اس مذہبِ خبیث کا اعلان کیا ہے ویسے ہی توبہ و رجوع کا صاف اعلان کریں، کہ توبہ نہاں کی نہاں اور عیاں کی عیاں۔ اس کے بعد اپنی عورتوں سے تجدید نکاح کریں کہ کفرِ خلائی کا حکم یہی ہے۔ لہذا یہ حضرات اپنے مذہبِ مردود سے باز آئیں اور علانیہ توبہ کریں تو تمہارے دینی بھائی ہیں، ورنہ اہل سنت پر لازم ہے کہ ان سے الگ ہو جائیں، ان کے پیچھے ہرگز نماز نہ پڑھیں، اگر نادانستہ پڑھ لی ہو اعادہ کریں۔ (ملخصاً فتاویٰ رضویہ مترجم ۱۵/۴۴۵، ۴۴۶)

تکفیر کے اصول

مقاصح الحدید کے آخر میں ”تنبیہ النبیہ“ کے عنوان سے تکفیر کے متعلق چند اصول ذکر فرمائے۔ (فتاویٰ رضویہ جلد ۲ صفحہ ۱۷۵) جس کا خلاصہ یہ ہے:

”زید کے اقوال تین طرح کے ہیں۔

(۱) کچھ ایسے اقوال ہیں جن کے متعلق علما کی رائے مختلف ہو گئی، کہ اس پر کفر وارد نہیں ہوتا لیکن لازم آتا ہے، یہی (کفر لزومی) وہ ہے کہ جس کے متعلق کفر کی نفی اور اثبات دونوں قول وارد ہیں، جس نے اس کو موجب کلام (کلام کے مال) سے الزام دیا اس نے کافر قرار دیا، اور جس نے موجب کلام سے الزام نہ دیا اس نے تکفیر نہیں کی، جیسا کہ قاضی عیاض کی شفا اور اس کی شرح نسیم الریاض میں ہے کہ جب ان کو مال کلام سے آگاہ کیا جائے تو بولتے ہیں کہ ہم اس قول کا انکار کرتے ہیں جس کا تم ہمیں الزام دیتے ہو اور ہم بھی اس کو کفر جانتے ہیں، بلکہ ہم نے اپنے

قول کی بنیاد جس پر رکھی اس اعتبار سے اس کا مال وہ نہیں جو تم کہتے ہو، اس وجہ سے اہل تادیب کی تکفیر میں اختلاف ہوا، اور محققین کے نزدیک درست یہ ہے کہ ان کی تکفیر نہ کی جائے۔ بدعتی اور بایکات کی مزا دی جائے تاکہ وہ اپنی بدعت سے رجوع کریں جیسا کہ عبد صحنہ سے یہی طریقہ رہا کہ ایسے لوگوں کو نہ قبرستان میں دفن ہونے سے محروم کیا، نہ میراث سے، لیکن قطع تعلق اور دیگر حسب حال مزامیں دی گئیں۔

(۲) کچھ ایسے اقوال ہیں جن کے کفر ہونے میں شک نہیں، لیکن اثنائے کلام کوئی ایسا قرینہ پایا گیا جو اس کو کفر صریح کی حد سے خارج کر دیتا ہے، اس وجہ سے قائل پر ظاہری حکم غفر لگانے میں کشمکش واقع ہو جاتی ہے، ان دونوں صورتوں میں محققین کے نزدیک تکفیر نہیں رک جاتی۔ دوسری صورت میں تو اس لیے کہ جس نے کلمہ شہادت پڑھ لیا اس کا اسلام یقیناً ثابت ہے، اور یقین شک سے زائل نہیں ہوتا۔ پہلی صورت میں اس لیے کہ تکفیر بہت بڑی بات ہے، کوئی محتاط فی الدین اس کی جسارت نہیں کرے گا مگر اسی وقت جب اس کے دلائل آفتاب سے زیادہ روشن ہو جائیں۔ یہاں تک کہ اگر ایک مسئلہ میں ایک جہت اسلام کی اور ننانوے جہتیں کفر کی نکلتی ہوں تو مفتی پر لازم ہے کہ اسی ایک جہت کی طرف جائے، کیونکہ اسلام غالب ہوتا ہے مغلوب نہیں ہوتا، اگرچہ قائل کو یہ عدم تکفیر فائدہ نہ دے گی اگر اس نے کسی جہت کفر کا ارادہ کیا ہو۔

(۳) زید کے کچھ اقوال ایسے ہیں جن میں (ان کے کفر ہونے میں کوئی شک نہیں اور اسے) کوئی عذر نہیں، ان میں اس نے صراحۃً ضروریات دین کا مقابلہ کیا اور دین کا پٹکا اپنے گلے سے نکال دیا، اور ایسا بلا جبر و اکراہ کیا تو ارادہ قلبی بھی فائدہ نہ دے گا۔

جب فقیر اس مقام پر پہنچا تو اسے کلمہ اسلام کی عظمت کا لحاظ دامن گیر ہوا۔ لہذا تکفیر کو امر عظیم سمجھتے ہوئے یہ اندیشہ ہوا کہ ہو سکتا ہے یہاں کوئی دقیقہ ہو جس کی طرف میرا ذہن نہ پہنچا، یا مجھے اس کا علم نہ ہو، تو میں نے اپنے رب سے استخارہ کیا اور بھرپور جدوجہد کے ساتھ کتابوں کی مراجعت کی، پھر بھی کوئی ایسی بات نہ ملی جس سے تکفیر سے بچنے کی راہ ملتی، بلکہ جس قدر تتبع کرتا جاتا تکفیر کے ہی موید اقوال ملتے جاتے، حنفی شافعی مالکی اور حنبلی علمائے کرام کی کتب دیکھی سب

بیک زبان تکفیر کا ہی قول کرتے ملے، تو مجھے یقین ہو گیا کہ اس سے چھکارا نہیں۔ مگر ایک ضعیف روایت جامع اصغر میں ملی کہ ارادہ قلبی معتبر ہے، مگر مصنف نے اسے پیش کر کے اس کا بھرپور رد کیا، لیکن میں پھر بھی فکر مند ہوا کہ اگرچہ یہ اختلاف یہاں کمزور ہے مگر تکفیر سے بچنے کے لیے کافی ہے، لہذا میں نے مزید غور و فکر کیا تو مولیٰ تعالیٰ نے مجھ پر کھول دیا کہ تکفیر پر ہی اجماع ہے، اختلاف تو (عند اللہ) کفر میں ہے۔ اور شک نہیں کہ جس نے بخوشی جان بوجھ کر ہوش و حواس کے ساتھ کلمہ کفر کا تو وہ ہمارے نزدیک یقیناً کافر ہے۔ ہم اس پر مرتد ہونے کا حکم لگائیں گے، اس کی بیوی حرام ہو جائے گی، اور اس کی میراث منقطع کر دیں گے۔ رہا یہ کہ کیا وہ اس کلمہ کے سبب عند اللہ بھی کافر ہو جائے گا یا نہیں؟ تو ایک قول یہ ہے کہ نہیں، جب تک دلی ارادہ نہ پایا جائے، کیونکہ تصدیق تو دل کا کام ہے، لیکن جمہور علمائے کرام کے نزدیک وہ عند اللہ بھی کافر ہو جائے گا اگرچہ ارادہ قلبی نہ پایا جائے، کیوں کہ وہ دین کے ساتھ کھیلنے والا ہوا جو یقیناً کفر ہے، اس جیسی بات وہی کرتا ہے جس کے دل سے اللہ تعالیٰ ایمان سلب کر لیتا ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ لَيَقُولُنَّ إِنَّمَا كُنَّا نَخُوضُ وَنَلْعَبُ قُلْ أَبِاللّٰهِ وَآيِهِ وَرَسُولِهِ كُنْتُمْ تَسْتَهْزِئُونَ، لَا تَعْتَذِرُوا قَدْ كَفَرْتُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ۔ اور یہی صحیح و رائج ہے۔

(ملخصاً مترجماً فتاویٰ رضویہ جلد ۲ صفحہ ۱۷۵ تا ۱۸۳)

تکفیر کلامی پر شبہات کا ازالہ

المستند المستند کی اشاعت ۱۳۲۰ھ میں ہوئی، جس میں اعلیٰ حضرت نے چار علمائے دیوبند کی تکفیر کلامی کی، لوگوں کی طرف سے اس فتویٰ کی تصدیق اور مہروں کا تقاضا تھا لہذا اعلیٰ حضرت نے اسی فتویٰ کو علمائے حرمین طہیین پر پیش کیا تاکہ ان سے اس کی تصدیقات لے لی جائیں، چنانچہ حرمین شریفین کے ۲۶ علمائے کرام نے اس پر شاندار تقریفات درج کیں، جو حسام الحرمین علی منخر الکفر والمین کے نام سے ۱۳۲۳ھ میں عربی زبان میں شائع ہوئی، پھر اس کو ہندوستانی مسلمانوں کے لیے اردو زبان میں ترجمہ کر کے ”مبین احکام و تصدیقات اعلام“ کے نام سے ۱۳۲۵ھ میں شائع کیا، اس کا شائع ہونا تھا کہ مخالفین میں ہلچل مچ گئی، بجائے اس کے کہ

معاندین توبہ کرتے اور رجوع لاتے شور و شغب پر اتر آئے، اعلیٰ حضرت پر تحریف لفظی و تحریف معنوی کے الزامات لگائے، اور اصول تکفیر کے متعلق مختلف شکوک و شبہات پھیلانے لگے، چنانچہ اعلیٰ حضرت نے ۱۳۲۶ھ میں ”تمہید قرآن بآیات فرقان“ تصنیف فرمائی، جس میں سنی عوام کو قرآنی آیات کا حوالہ دے دے کر خطاب کیا، اور ربانی فرمان کی روشنی میں تعظیم رسول اور محبت رسول کا واسطہ دے کر ان گستاخوں سے علاحدگی اختیار کرنے پر ابھارا، پھر تکفیر کے متعلق معاندین کے تمام اشکالات کے شافی جوابات ارشاد کیے، ہم انھیں جوابات میں سے چند اس مقام پر پیش کرتے ہیں۔

”مَنْ قَالَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ دَخَلَ الْجَنَّةَ“ کا مفہوم

ان کا پہلا مکر یہ ہے کہ حدیث میں ہے: ”مَنْ قَالَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ دَخَلَ الْجَنَّةَ“ جس نے لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ کہہ لیا جنت میں جائے گا۔ پھر کسی قول یا فعل کی وجہ سے کافر کیسے ہو سکتا ہے؟ اس کا جواب تو اسی آیت کریمہ میں دیا کہ: أَحْسِبَ النَّاسُ أَنْ يُتْرَكُوا أَنْ يَقُولُوا آمَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ۔ کہ کیا لوگ اس گھمنڈ میں ہیں کہ بس ادعائے اسلام پر چھوڑ دیے جائیں گے اور امتحان نہ ہوگا؟ اسلام اگر صرف کلمہ گوئی کا نام تھا تو وہ بے شک حاصل تھی پھر ان کا گھمنڈ کیوں غلط تھا، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ۔ تو ”مَنْ قَالَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ دَخَلَ الْجَنَّةَ“ کا یہ مطلب گھڑنا صراحۃً قرآن عظیم کا رد کرنا ہے۔ ہاں اس کا مفہوم یہ ہے کہ جو کلمہ پڑھتا ہو اپنے آپ کو مسلمان کہتا ہو ہم اسے مسلمان جانیں گے جب تک اس سے کوئی کلمہ کوئی حرکت کوئی فعل منافی اسلام نہ صادر ہو۔ بعد صدور منافی ہرگز کلمہ گوئی کام نہ دے گی۔

اہل قبلہ کی عدم تکفیر کی تحقیق

مکر دوم: امام اعظم رضی اللہ عنہ کا مذہب ہے کہ ”لَا نَكْفِرُ أَحَدًا مِنْ أَهْلِ الْقِبْلَةِ“۔ ہم اہل قبلہ میں سے کسی کو کافر نہیں کہتے۔ اور حدیث میں ہے کہ جو ہماری سی نماز پڑھے اور ہمارے قبلے کو منہ کرے اور ہمارا ذبیحہ کھائے وہ مسلمان ہے۔

اس مکر میں ان لوگوں نے ”کلمہ گوئی“ سے عدول کر کے ”قبلہ روئی“ کا نام ایمان رکھ دیا، اگرچہ اللہ عزوجل کو جھوٹا کہے محمد رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا گالیاں دے کسی طرح ایمان نہیں ملتا۔

اولاً: اس کا جواب قرآن ہی نے دیا: لَيْسَ الْبِرُّ أَنْ تُولُؤُوا وَجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ. (سورہ بقرہ ۷۷) دیکھو صاف فرمایا کہ ضروریات دین پر ایمان لانا ہی اصل کار ہے، بغیر اس کے نماز میں قبلہ کو منہ کرنا کوئی چیز نہیں۔

ثانیاً: اس مذہب کو امام اعظم کا مذہب بتانا صریح افتراء ہے۔ امام اعظم تو فقہ اکبر میں فرماتے ہیں: مَنْ قَالَ بَانَ كَلَامَ اللَّهِ تَعَالَى مَخْلُوقٌ لِهَوِ كَافِرٌ بِاللَّهِ الْعَظِيمِ. جو شخص کلام اللہ کو مخلوق کہے اس نے عظمت والے خدا کے ساتھ کفر کیا۔ یعنی ہمارے ائمہ ثلاثہ رضی اللہ عنہم کا اجماع و اتفاق ہے کہ قرآن عظیم کو مخلوق کہنے والا کافر ہے۔ کیا معتزلہ و کرامیہ و روافض کہ قرآن کو مخلوق کہتے ہیں اس قبلہ کی طرف رخ کر کے نماز نہیں پڑھتے؟

ثالثاً: اصل بات یہ ہے کہ اصطلاح ائمہ میں اہل قبلہ وہ ہے کہ تمام ضروریات دین پر ایمان رکھتا ہو، ان میں سے ایک بات کا بھی منکر ہو تو قطعاً اجماعاً کافر و مرتد ہے، ایسا کہ جو اسے کافر نہ کہے خود کافر ہے۔ شفا شریف میں ہے: أَجْمَعَ الْمُسْلِمُونَ أَنَّ شَاتِمَهُ صَلَّى اللَّهُ تَعَالَى عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَافِرٌ وَمِنْ شَكِّ لِي عَذَابُهُ وَكَفَرُهُ كُفْرًا.

شرح فقہ اکبر میں ہے: ”لِي الْمَوَاقِفُ لَا يَكْفُرُ أَهْلُ الْقِبْلَةِ إِلَّا لِيَمَّا لِيهِ انْكَارُ مَا عَلِمَ مَجِيئُهُ بِالضَّرُورَةِ أَوِ الْمَجْمَعِ عَلَيْهِ كَأَسْتَحْلَالَ الْمُحَرَّمَاتِ.

رابعاً: یہ مسئلہ بدیہی ہے، کیا جو شخص پانچ وقت قبلہ کی طرف نماز پڑھتا اور ایک وقت مہادیو کو سجدہ کر لیتا ہو کسی عاقل کے نزدیک مسلمان ہو سکتا ہے۔

”ننانوے احتمالات کفر اور ایک پہلوئے اسلام“ کی توضیح:

مکرم سوم: فقہ میں لکھا ہے کہ جس میں ننانوے باتیں کفر کی ہوں اور ایک بات اسلام کی تو

اس کو کافر نہ کہنا چاہیے۔

اولاً: یہ مکر سب سے بدتر اور ضعیف، کہ جس کا مطلب یہ ہوا کہ جو شخص دن میں ایک بار اذان دے یا دو رکعت نماز پڑھ لے اور ننانوے بار بت پوچھے وہ مسلمان ہے، کہ ننانوے باتیں کفر کی ہیں تو ایک بات اسلام کی بھی ہے۔ کوئی عاقل اسے مسلمان نہیں کہہ سکتا؟۔

ثانیاً: اس کے اعتبار سے تو ”دہریہ“ جو خدا کا ہی منکر ہے اس کے سوا تمام کافر، مشرک، مجوس، ہنود، نصاریٰ و یہود سب کفار مسلمان ٹھہرے جاتے ہیں، کہ اور باتوں کے منکر سہی وجود خدا کے تو قائل ہیں۔ ایک یہی بات سب سے بڑھ کر اسلام کی بات بلکہ تمام اسلامی باتوں کی اصل ہے۔ اور فلاسفہ و آریہ تو بزعم خود تو حید کے بھی قائل ہیں اور یہود و نصاریٰ تو بہت سی کتابوں اور ہزاروں نبیوں اور قیامت و حشر و حساب و ثواب و عذاب بکثرت اسلامی باتوں کے قائل ہیں۔

ثالثاً: اس کے رد میں قرآن عظیم کی وہ آیتیں کافی ہیں جن میں کلمہ گوئی و نماز خوانی کے باوجود صرف ایک ایک بات پر حکم تکفیر فرمادیا، فرمایا: **كُفِّرُوا بَعْدَ اسْلَامِهِمْ**۔ کہیں فرمایا: **لَا تَعْتَلِرُوا** **اَلَّذِیْ كَفَرْتُمْ بَعْدَ اِیْمَانِكُمْ**۔

رابعاً: اس مکر کا جواب قرآن عظیم دیتا ہے: **اَلَّذِیْنَ مَنُوْا بِبَعْضِ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُوْنَ بِبَعْضِ الْكِتَابِ** الی آخر الآیہ۔ یعنی قرآن عظیم کی کسی ایک بات کے نہ ماننے سے کافر ہو جاتا ہے۔

خامساً: اصل بات یہ ہے کہ فقہائے کرام نے یہ نہیں فرمایا کہ جس شخص میں ننانوے باتیں کفر کی اور ایک اسلام کی ہو وہ مسلمان ہے۔ بلکہ یہ فرمایا ہے کہ جس مسلمان سے کوئی لفظ ایسا صادر ہو جس میں سو پہلو نکل سکیں ان میں ننانوے پہلو کفر کی طرف جاتے ہوں اور ایک پہلو اسلام کی طرف تو جب تک ثابت نہ ہو جائے کہ اس نے خاص کوئی پہلو کفر کا مراد رکھا ہو، ہم اسے کافر نہ کہیں گے، کہ آخر ایک پہلو اسلام کا بھی تو ہے، کیا معلوم شاید اس نے یہی پہلو مراد رکھا ہو، اور اگر واقع میں اسکی مراد کوئی پہلوئے کفر ہے تو ہماری تاویل اس کو فائدہ نہ دے گی وہ عند اللہ

کافر ہی رہے گا۔

مکر چہارم: (اپنی کفریہ عبارتوں سے) انکار یعنی جس نے ان کی کتابیں نہیں دیکھیں اس کے سامنے صاف مکر جاتے ہیں کہ ان لوگوں نے یہ کلمات کہیں نہ کہے۔ اور اگر صاف عبارت دکھادیں تو اگر ذی علم ہے تو ناک منہ بنا کر چل دیے، اور بیچارہ بے علم ہوا تو اس سے کہہ دیا ان عبارتوں کا یہ مطلب نہیں، اور آخر ہے کیا یہ دیوٹن قائل، اس کے جواب کے لیے وہی آیت کریمہ کافی ہے: **يَخْلِفُونَ بِاللّٰهِ مَا قَالُوا وَلَقَدْ قَالُوا كَلِمَةَ الْكُفْرِ وَكَفَرُوا بَعْدَ اِسْلَامِهِمْ**۔ تکفیر کے متعلق اعلیٰ حضرت کا مذہب اور احتیاط:

مکر پنجم: جب ان حضرات کو کچھ بن نہیں پڑتی اور اللہ توفیق نہیں دیتا کہ توبہ کریں تو یہ چال چلتے ہیں کہ لوگوں میں مشہور کریں کہ علمائے اہل سنت کے فتویٰ تکفیر کا کیا اعتبار! یہ لوگ ذرا اسی بات پر کافر کہہ دیتے ہیں، اسمعیل دہلوی کو کافر کہہ دیا، مولوی اسحق صاحب کو کافر کہہ دیا، مولوی عبدالحی صاحب کو کہہ دیا، پھر اور بیچائی بڑھی تو اتنا اور ملایا کہ شاہ عبدالعزیز صاحب کو کہہ دیا، شاہ ولی اللہ کو کہہ دیا، حاجی امداد اللہ کو کہہ دیا۔ اس مکر کا فیصلہ کچھ دشوار نہیں کہ ان سے ثبوت مانگو، کہہ دیا کہہ دیا کہتے ہو کچھ ثبوت بھی رکھتے ہو کس کتاب کس فتوے کس رسالے میں کہہ دیا، ثبوت رکھتے ہو تو کس دن کے لیے اٹھا رکھا ہے دکھاؤ، اور نہیں دکھا سکتے۔

اسمعیل دہلوی کے کلام میں بکثرت کلمات کفریہ ثابت کیے اور شائع فرمائے۔ اس کے باوجود اولاً: سبحان السبوح عن عیب کذب مقبوح پہلی بار ۱۳۰۹ میں چھپی جس میں دہلوی مذکور اس کے پیروکاروں پر ۵۷ وجہوں سے لزوم کفر ثابت کر کے صفحہ ۹۰ پر حکم اخیر یہی لکھا کہ علمائے محتاطین انھیں کافر نہ کہیں یہی صواب ہے۔

ثانیاً: اللکوبۃ الشہابیۃ فی کفریات ابی الوہابیۃ (۱۳۱۲ھ) خاص اسمعیل دہلوی اور اس کے متبعین ہی کے رد میں ہے اور پہلی بار ۱۳۱۶ میں تحفہ حنفیہ میں چھپا جس میں نصوص جلیلہ قرآن مجید واحادیث صحیحہ وتصریحات ائمہ سے اس پر ستر وجوہ بلکہ زائد سے لزوم کفر ثابت کیا اور بالآخر یہی لکھا کہ ہمارے نزدیک مقام احتیاط میں اکفار سے کف لسان ماخوذ و مختار و مناسب واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم

ثالثاً: ”سل السیوف الہندیۃ علی کفریات بابا النجدیۃ“ ۱۳۱۶ میں چھپا، جس میں اسماعیل دہلوی اور اس کے متبعین پر بوجہ قاہرہ لزوم کفر کا ثبوت دے کر صفحہ ۲۲، ۲۱ پر لکھا: یہ حکم فقہی متعلق بکلمات سنی تھا، مگر اللہ تعالیٰ کی بے شمار رحمتیں ہوں بیحد برکتیں ہمارے علمائے کرام پر، کہ یہ کچھ دیکھتے، اس طائفہ کے پیر سے ناروا بات پر سچے مسلمانوں کی نسبت حکم کفر و شرک سنتے ہیں، بایں ہمہ نہ شدت غضب دامن احتیاط ان کے ہاتھ سے چھڑاتی ہے، نہ قوت انتقام حرکت میں آتی ہے، وہ اب تک یہی تحقیق فرما رہے ہیں کہ لزوم والتزام میں فرق ہے، اقوال کا کلمہ کفر ہونا اور بات اور قائل کو کافر مان لینا اور بات، ہم احتیاط برتیں گے سکوت کریں گے جب تک ضعیف سا ضعیف احتمال ملے گا حکم کفر جاری کرتے ڈریں گے۔

رابعاً: رسالہ ”ازالۃ العار بحجر الکرائم عن کلاب النار“ پہلی بار ۱۳۱۷ھ میں چھپا، اس میں صفحہ ۱۰ پر لکھا:

ہم اس باب میں قول متکلمین اختیار کرتے ہیں اور ان میں جو کسی ضروری دین کا منکر نہیں نہ ضروری دین کے کسی منکر کو مسلمان کہتا ہے اسے کافر نہیں کہتے۔

خامساً: اسماعیل دہلوی کو بھی جانے دیجیے، یہی دشنامی لوگ جن کے کفر پر اب فتویٰ دیا ہے جب تک ان کی صریح دشناموں پر اطلاع نہ تھی مسئلہ امکان کذب کے باعث ان پر اٹھتر وجہ سے لزوم کفر ثابت کر کے سبحان السیوح میں بالآخر صفحہ ۸۰ پر یہی لکھا: حاشا للہ حاشا للہ ہزار بار حاشا للہ میں ہرگز ان کی تکفیر پسند نہیں کرتا، ان معتدیوں یعنی مدعیان جدید کو ابھی تک مسلمان ہی جانتا ہوں اگرچہ ان کی بدعت و ضلالت میں شک نہیں۔ اور امام الطائفہ کے کفر پر بھی حکم نہیں کرتا کہ ہمارے نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے اہل لا الہ الا اللہ کی تکفیر سے منع فرمایا ہے جب تک وجہ کفر آفتاب سے زیادہ روشن نہ ہو جائے، اور حکم اسلام کے لیے اصلاً کوئی ضعیف سا ضعیف محمل بھی باقی نہ رہے، فان الاسلام یعلو ولا یعلیٰ۔

(ملقطاً تمہید ایمان از فتاویٰ رضویہ مترجم ۳۰/۳۵۰ تا ۳۵۲)

اسی میں آگے فرماتے ہیں:

ان دشنامیوں کی تکفیر تو اب چھ سال یعنی ۱۳۲۰ سے ہوئی جب سے المعتمد المستند چمپسی، ان عبارات کو بغور نظر فرماؤ، یہ عبارتیں صاف شہادت دے رہی ہیں کہ ایسی عظیم احتیاط والے نے ہرگز ان دشنامیوں کو کافر نہ کہا جب تک یقینی قطعی واضح روشن جلی طور سے ان کا صریح کفر آفتاب سے زیادہ ظاہر نہ ہو لیا، جس میں اصلاً اصلاً ہرگز ہرگز کوئی گنجائش کوئی تاویل نہ نکل سکی، کہ آخر یہ بندہ خدا وہی تو ہے جو ان کے اکابر پر ستر ستر وجہ سے لزوم کفر کا ثبوت دے کر یہی کہتا ہے کہ ہمارے نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے اہل لا الہ الا اللہ کی تکفیر سے منع فرمایا ہے جب تک وجہ کفر آفتاب سے زیادہ روشن نہ ہو جائے۔ جو خود ان دشنامیوں کی نسبت (جب تک ان کی ان دشناموں پر اطلاع یقینی نہ ہوئی تھی) اٹھتر وجہ سے بحکم فقہائے کرام لزوم کفر کا ثبوت دے کر یہی لکھ چکا تھا کہ ہزار ہزار بار حاش اللہ میں ہرگز ان کی تکفیر پسند نہیں کرتا، جب تک ان دشنام دہوں سے دشنام صادر نہ ہوئی، یا اللہ و رسول کی جناب میں ان کی دشنام نہ دیکھی سنی تھی اس وقت تک کلمہ گوئی کا پاس لازم تھا، غایت احتیاط سے کام لیا، حتیٰ کہ فقہائے کرام کے حکم سے طرح طرح ان پر کفر لازم تھا مگر احتیاطاً ان کا ساتھ نہ دیا، اور متکلمین عظام کا مسلک اختیار کیا، جب صاف صریح انکار ضروریات دین و دشنام وہی رب الغلیمین و سید المرسلین صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم اجمعین آنکھ سے دیکھی تو اب بے تکفیر چارہ نہ تھا، کہ اکابر ائمہ دین کی تصریحیں سن چکے کہ من شک فی عذابه و کفره فقد کفر، جو ایسے کے معذب و کافر ہونے میں شک کرے وہ خود کافر ہے۔ اپنا اور اپنے دینی بھائیوں، عوام اہل اسلام کا ایمان بچانا ضرور تھا، لاجرم حکم کفر دیا اور شائع کیا، وذلک جزاء الظلمین۔ (ملفوظات فتاویٰ رضویہ جلد ۳۰ صفحہ ۳۵۵ تا ۳۵۷)

انکار خدا اور منکرین خدا

اس مسئلے میں ایک مستقل رسالہ باب العقائد و الکلام تحریر فرمایا، جو فتاویٰ رضویہ قدیم کی پہلی جلد میں اور مترجم کی پندرہویں جلد میں موجود ہے، جس میں فرماتے ہیں:

یہ سمجھا جاتا ہے کہ کافروں کے صد ہا فرقے اللہ تعالیٰ کو جانتے اور مانتے ہیں۔ فلاسفہ تو اس

کی توحید پر دلائل بھی قائم کرتے ہیں۔ یہود و نصاریٰ توراۃ و انجیل کو اور مجوسی اپنے گمان میں ژند و ستا کو اسی کا کلام مانتے ہیں، آریہ اسی کو مالک و خالق کل اعتقاد کرتے، ہنود بت پرست بھی کہتے ہیں کہ سارے جہان کا مالک اور سب خداؤں کا خدا ایک ہی ہے۔ عرب کے مشرک بھی کہا کرتے تھے کہ ہم بتوں کو اسی لیے پوجتے ہیں کہ وہ بت ہمیں اللہ سے قریب کر دیں گے۔ اور کلمہ گو فرقوں میں جو مرتد ہیں وہ تو نبی قرآن سب کو جانتے قرآن و حدیث سے سند لاتے نماز پڑھتے روزے رکھتے ہیں۔ جیسے قادیانی، نیچری، چکڑالوی، وہابی، رافضی، دیوبندی، غیر مقلد، پھر کیسے کہا جائے کہ یہ لوگ اللہ کو جانتے ہی نہیں؟

اس کا جواب یہ ہے کہ ایجاب و سلب باہم متناقض ہیں کبھی جمع نہیں ہو سکتے، کسی چیز کا وجود اس کے لوازم کے وجود کا بھی تقاضا کرتا ہے اور اس کے منافیات کا نافی ہوتا ہے، تو ظاہر ہوا کہ سلب شے کے تین طریقے ہیں:

(۱) خود اسی چیز کی نفی کر دی جائے جیسے کوئی کہے انسان ہے ہی نہیں۔

(۲) اس کے لوازم سے کسی شے کی نفی مثلاً کہے انسان تو ہے لیکن وہ ایک ایسی شے کا نام ہے جو حیوان یا ناطق نہیں۔

(۳) اس کے منافیات سے کسی شے کا اثبات مثلاً کہے انسان حیوان صاہل کا نام ہے۔ ظاہر ہے آخری دونوں نے اگرچہ انسان کو موجود مانا مگر حقیقتاً انسان کو نہ جانا، وہ اپنے زعم باطل میں کسی ایسی چیز کو انسان سمجھے ہوئے ہے جو ہرگز انسان نہیں۔ تو یہ دونوں بھی پہلے کے برابر ہوئے جس نے سرے سے انسان کی ہی نفی کر دی تھی۔

مولیٰ عزوجل کی جمیع صفات کمال لازم ذات ہیں، اور تمام عیوب و نقائص اس پر محال بالذات ہیں۔ کفار میں ہرگز کوئی نہ ملے گا جو اس کی کسی صفت کمالیہ کا انکار نہ کرتا ہو یا اس کے لیے عیوب و نقائص ثابت نہ کرتا ہو، تو اگر دہریہ پہلی قسم کے منکر ہیں کہ وجود باری تعالیٰ سے ہی انکار کرتے ہیں، تو باقی تمام کفار دوسرے اور تیسرے قسم کے منکر ہیں۔

اتنی تمہید کے بعد اعلیٰ حضرت نے ان تمام کفار کے عقائد دربارہ الوہیت کا ذکر فرما کر ثابت کیا کہ وہ کیسے اللہ تعالیٰ کے منکر ہیں۔

فلاسفہ کے جھوٹے خدا:

فلاسفہ ایسے کو خدا کہتے ہیں جو صرف عقل اول کا خالق ہے دوسری چیز بنا ہی نہیں سکتا، تمام جزئیات عالم سے جاہل ہے، اپنے افعال میں مختار نہیں۔ اجسام کو معدوم کر کے پھر نہیں بنا سکتا، لہذا حشر اجساد کے منکر ہیں، آسمان اس نے نہ بنائے، بلکہ عقلوں نے بنائے اور ایسے مضبوط بنائے کہ فلسفی خدا انھیں شق نہیں کر سکتا، لہذا قیامت کے منکر ہیں، کیا انھوں نے خدا کو جانا؟ حاشا للہ، سبحان رب العرش عما یصفون۔

آریہ کے جھوٹے خدا:

ایسے کو ایشر کہتے ہیں جس کے برابر، ہم عمرو واجب الوجود اور ہیں، روح و مادہ۔ ایشر نے ان کا خالق نہ ان کا مالک، اور ان پر ظالمانہ حکم چلا رہا ہے۔ ایسے کو جو ماں رکھتا ہے، ایسے کو جس کے ہزار سر ہیں ہزار پاؤں ہیں، جو زمین پر ہر جگہ ہے۔ ایسے کو جو ماں رکھتا ہے، اور وہ اس کی جان کی حفاظت کرتی ہے، ایسے کو جو بستر پر بیمار پڑا اور اپنی ماں کو دوا کے لیے پکار رہا ہے۔ ایسے کو جس سے زیادہ علم و عقل والے موجود ہیں۔ ایسے کو جو گونگا ہے اصلاً بول نہیں سکتا، بات تو یوں نہیں کرتا کہ انسان کی مشابہت نہ پیدا ہو، مگر وید اتارنے کے لیے رشیوں کو بینڈ باج کی طرح بجاتا اور کٹھ پتلیوں کی مانند نچاتا ہو۔ ایسے کو جس نے نیوگ جیسی بے حیائی کو نجات کا ذریعہ بنایا ہے۔ ایسے کو جس کے ہزار سر ہیں، ہزار پاؤں ہیں۔ یہ ہیں آریہ اور ان کا ایشر، کیا انھوں نے خدا کو جانا؟ حاشا للہ، سبحان رب العرش عما یصفون۔

مجنوں کے جھوٹے خدا:

ایسے کو خدا کہتے ہیں جس کے برابر کا دوسرا خالق شیطان ہے، کچھ کے نزدیک شیطان اس کی مخلوق نہیں بلکہ اسی کی طرح واجب الوجود ہے، اور جن کے نزدیک وہ بھی اسی سے پیدا ہوا وہ اور سخت عجوبہ ہے، یزداں سے کوئی جزئی شر اس لیے نہ بن سکا کہ وہ خیر محض ہے، اس سے شر کیوں پیدا ہو، مگر اہرمن جو ہر شر کی جڑ ہے اس سے پیدا ہو گیا۔ ایسے کو جسے ایک دن فکر ہوئی کہ اگر کوئی میرا مخالف ہو تو کیسا ہو، اس خیال فاسد سے ایک دھواں اٹھا جو شیطان بنا اور اس نے قوت

پہڑی، جو شہر جوز مرزداں کے مقابل ہوا، مجوس کا مرزداں اس کے مقابلہ کی تاب نہ لا کر جنت میں قلعہ بند ہوا، اہرمن تین ہزار برس تک جنت کا محاصرہ کیے رہا، مرزداں اس کا کچھ نہ بگاڑ سکا، آخر فرشتوں نے بچاؤ کر کے تصفیہ کرادیا کہ سات ہزار برس دنیا میں شیطان سلطنت کرے پھر ملک مرزداں کو دیدے، اور مجوس کے مرزداں نے اسے مجبوراً قبول کیا۔ کیا انھوں نے خدا کو جانا؟ حاشا للہ، سبحان رب العرش عما یصفون۔

یہود کے جھوٹے خدا

یہود ایسے کو خدا کہتے ہیں جو زمین و آسمان بنا کر اتنا تھا کہ عرش پر جا کر پاؤں پر پاؤں رکھ کر چٹ لیٹ گیا، جو ان کے بعض کے نزدیک عزیر کا باپ ہے، ایسے کو جو حکم دے کر اس کا پابند ہو جاتا ہے، زمانہ و مصلحتیں کتنی ہی بدلیں اس کے بدلے دوسرا حکم نہیں بھیج سکتا، لہذا تنخ کے منکر ہیں۔ ایسے کو جس نے قوم نوح پر طوفان بھیجا پھر اس پر نامد ہوا اور رویا، جس نے یہودی کے لیے اس کی سگی بہن حلال کی اور توراۃ میں اس کی حرمت غلط لکھ دی۔ ایسے کو جس نے خلیل و اسماعیل علیہما السلام کی دعا قبول کی اور ان سے کہا کہ میں نے اسماعیل و اولاد اسماعیل کو برکت دی تمام امتوں پر انھیں غالب کروں گا، اور ان میں انھیں میں سے اپنا رسول اپنے کلام کے ساتھ بھیجوں گا، پھر کیا کچھ نہیں، بلکہ ان کا عکس کیا جیسا یہود بکتے ہیں۔ ایسے کو کہ نہ تورات اس کی کتاب، نہ موسیٰ سے اس کا کلام، یہ سارے کرشمے ایک فرشتے کے ہیں۔ کیا انھوں نے خدا کو جانا؟ حاشا للہ، سبحان رب العرش عما یصفون۔

نصاری کے جھوٹے خدا

نصاری ایسے کو خدا کہتے ہیں جو مسیح کا باپ ہے، اور اس کے تمام بھائیوں اور شاگردوں بلکہ تمام عیسائیوں کا باپ ہے۔ ایسے کو جو اپنے اکلوتے کو سولی سے نہ بچا سکا، ایسے کو جس کا اکلوتا اپنی جان قربان کر کے اپنے باپ کے پاس پہنچا تو اس کی مظلومی کی یہ عزت کی کہ اسے دوزخ میں جھونک دیا اور دوسروں کے بدلے اسے تین دن جہنم میں بھونا، ایسے کو جو روٹی اور گوشت کھاتا ہے اور سفر سے آ کر اپنے پاؤں دھلوا کر درخت کے نیچے آرام کرتا ہے۔ ایسے کو جو زندوں کا خدا

ہے، جو مر جاتے ہیں اس کی خدائی سے نکلنے جاتے ہیں، ایسے و خدا ماتے ہیں جو یتیم و یتیم باز ہے، بچتا تا بھی ہے، تھکتا بھی ہے۔ ایسے کو جس کی شریعت محض باطل ہے، اس سے راست بازی نہیں آتی، جو اس کی شریعت پر عمل کرے ملعون ہے، ایسے کو جو اتنا جاہل کہ نہایت سیدھا سا حساب نہ کر سکا، بیٹے کو باپ سے عمر میں بڑا بتا گیا، ایسے کو جو اتنا بھلکڑ کہ اپنے اکلوتے کے باپوں کی صحیح گفتی نہ گنار سکا، کہیں داود تک اس کے ستائیں باپ، کہیں پندرہ بڑھا کر بیالیس باپ، وغیرہ وغیرہ خرافات، کیا انھوں نے خدا کو جانا؟ حاشا للہ، سبحان رب العرش عما یصفون۔

نیچریوں کے چھوٹے خدا

نیچری ایسے کو خدا کہتے ہیں جو نیچر کے خلاف کچھ نہیں کر سکتا، جس نے جھوٹا دین اسلام بھیجا کہ اس میں باندی غلام حلال کیا، ایسے کو جس نے مدتوں اسلام میں اپنی خلاف مرضی باتیں ناپاک چیزیں اصلی ظلم ٹھیٹ نا انصافی رواری تھی۔

ایسے کو جس نے کہا تو یہ کہ روشن آیتیں بھیجتا ہوں جو تمہیں اندھیرے سے روشنی میں لائیں، اور کیا یہ کہ جو کہی کہہ مکرئی کہی، تمثیلی داستان، پہیلیاں، چیتاں، لفظ کچھ مراد کچھ، فرشتے آسمان جن شیطان، بہشت، دوزخ، حشر اجساد، معراج و معجزات سب باتیں بتائیں اور ایمانیات ٹھہرائیں اور من میں یہ کہ درحقیقت یہ کچھ نہیں، تو تا مینا کی سی کہانیاں کہہ سنائیں، وغیرہ خرافات معلونہ، کیا انھوں نے خدا کو جانا؟ حاشا للہ، سبحان رب العرش عما یصفون۔

چکڑالوی کے چھوٹے خدا

چکڑالوی ایسے کو خدا کہتا ہے جس کے رسول کی حیثیت ڈاکیے سے زیادہ نہیں، جس نے اپنے نبی کا اتباع کچھ نہ رکھا، ایسے کو جس نے کہا کہ میری کتاب ہر شے کا روشن بیان ہے، اور حالت یہ کہ نماز فرض کی اور یہ بھی نہ بتایا کہ کتنے وقت کی، اور کس وقت کتنی رکعتیں؟ پڑھنے کی ترکیب کیا ہے، اس کے ارکان کیا ہیں، مفسدات کیا ہیں، ایسے کو جس نے متواترات کی جزاکاٹ دی، کہ سوا میری کتاب کے کچھ حجت نہیں، اپنی کتاب کیا وہ خود ہمارے ہاتھ میں دے گیا؟ یہ بھی تو ہم کو تو اتر ہی سے ملی، جب تو اتر حجت نہیں یہ بھی حجت نہیں، غرض ایمان اسلام سب برباد و ناکام وغیرہ وغیرہ خرافات، کیا انھوں نے خدا کو جانا؟ حاشا للہ، سبحان رب العرش عما

قادیانی کے جھوٹے خدا

قادیانی ایسے کو خدا کہتا ہے جس نے چار سو جھوٹوں کو اپنا نبی بنایا، جس نے ایسے کو عظیم الشان رسول بنایا جس کی نبوت پر اصلاً دلیل نہیں، بلکہ اس کی نفی نبوت پر دلائل قائم، جو (معاذ اللہ) ولد الزنا تھا، ایسے کو جس نے ایک بڑھئی کے بیٹے کو محض جھوٹ کہہ دیا کہ ہم نے بن باب کے بنایا، ایسے کو جس نے ایک بد چلن عیاش کو اپنا نبی کیا، ایسے کو جو اسے ایک بار دنیا میں لا کر دوبارہ لانے سے عاجز ہے۔ ایسے کو جس کی آیات بینات لبو لعب ہیں، اتنی بے اصل کہ عام لوگ ویسے عجائب کر لیتے تھے۔ ایسے کو جس نے اپنا سب سے پیارا بروزی خاتم النبیین دوبارہ قادیان میں بھیجا، مگر اپنی جھوٹ فریب تمسخر کی چالوں سے اس کے ساتھ بھی نہ چوکا، اس سے کہہ دیا کہ تیری جو رو کے اس حمل سے بیٹا ہوگا جو انبیاء کا چاند ہوگا، بروزی بیچارہ اس کے دھوکے میں آ کر اسے اشتہاروں میں چھاپ بیٹھا، اسے ملک بھر میں جھوٹا بننے کی ذلت و رسوائی دی اور پیٹ میں بیٹی بنادی، بروزی بیچارے کو اپنی غلط فہمی کا اقرار چھاپنا پڑا، جس نے اپنے چیتے بروزی کا جھوٹا کذاب ہونا خوب اچھا لالا، وغیرہ وغیرہ، یہ ہے قادیانی کا خدا، کیا اس نے خدا کو جانا؟ حاش اللہ، سبحان رب العرش عما یصفون۔

رافضیوں کے جھوٹے خدا

رافضی ایسے کو خدا کہتے ہیں جو حکم کر کے پچھتا رہے، جو مصلحت سے جاہل رہ کر ایک حکم دیتا ہے، جب مصلحت کا علم ہوتا ہے اسے بدل دیتا ہے، ایسے کو جو وعدے کا جھوٹا یا بندوں سے عاجز ہے، کہ اپنا کلام اتارا اور اس کی حفاظت کا ذمہ لیا، مگر عثمان غنی وغیرہ صحابہ اور اہل سنت نے اس کی آیتیں الٹ پلٹ کر دیں، سورتوں کی سورتیں کتر لیں۔ ایسے کو جو بندوں سے عاجز تر ہے کہ وہ بندے سے نیکی چاہے اور بندہ بدی چاہے تو بندہ کا ہی چاہا ہوتا ہے، اس کی ایک نہیں چلتی۔ ایسے کو کہ ہر ایک اس کی خالقیت میں اس کا شریک ہے، کہ وہ اعیان پیدا کرتا ہے، یہ لوگ اپنی قدرت سے اپنے افعال، پھر اس پر دعویٰ کہ میرے سوا کوئی خالق نہیں۔ ایسے کو جس کا شیر اور شیر بھی کیسا غالب کہ ہمیشہ دشمنوں کا مطیع و فرماں بردار رہا (معاذ اللہ) کافروں کے پیچھے

نماز پڑھا کیا، کافروں کے جھنڈے تے نڑا کیا۔ ایسے جو خود مختار نہیں، بلکہ اس پر واجب ہے کہ یہ یہ کرے، مزد یہ کہ اس پر واجب تھا بندوں کے حق میں بہتر کرنا، اور بندوں کے حق میں یہ کیا کہ اپنی جو کتاب اتاری ظالموں کے پنجے میں رکھی، اور اصل ہدایت کسی پہاڑ کی کھوہ میں چھپا دی، جس کی وہ ہوانہ پائیں، بندوں کے حق میں اس صلح تھا کہ اعدا غالب، محبوب مغلوب، باطل غالب، حق مغلوب، اچھا واجب ادا کیا، وغیرہ خرافات ملعونہ، یہ ہے رافضی کا خدا، کیا انھوں نے خدا کو جانا؟ حاشا للہ، سبحان رب العرش عما یصفون۔

دہائیوں کے جھوٹے خدا

دہائی ایسے کو خدا کہتا ہے جسے مکان، زمان، جہت، ماہیت سے پاک کہنا بدعت حقیقیہ ہے۔ جس کا سچا ہونا کچھ ضروری نہیں، جھوٹا بھی ہو سکتا ہے، ایسے کو جس میں ہر عیب و نقص کی گنجائش ہے، اپنی مشیت بنی رکھنے کو قصداً عیبی بننے سے بچتا ہے، چاہے تو ہر گندگی سے آلودہ ہو جائے۔ ایسے کو جس کا علم اس کے اختیار میں ہے، چاہے تو جاہل رہے، ایسے کو جس کا بہکنا، بھولنا، سونا، اونگھنا، غافل رہنا، ظالم ہونا، حتیٰ کہ مرجانا سب کچھ ممکن ہے۔ کھانا، پینا، پیشاب کرنا، پاخانہ پھرنا، ناچنا، کوئی خباثت اس کی شان کے خلاف نہیں۔ ایسے کو جو مزادینے پر مجبور ہے، نہ دے تو بے غیرت ہے، معاف کرنا چاہے تو حیلے ڈھونڈھتا ہے۔ ایسے کو جس کی خدائی کی اتنی حقیقت کہ جو شخص ایک پیڑ کے پتے گن دے اس کا شریک ہو جائے، ایسے کو جس نے اپنا سب سے بڑھ کر مقرب ایسوں کو بنایا جو اس کی شان کے آگے چہرے بھی زیادہ ذلیل ہیں، جو چوڑھوں چہاروں سے لائق تمثیل ہیں۔ ایسے کو جس نے اپنے کلام میں خود شرک بولے، اور جا بجا بندوں کو شرک کا حکم دیا، وغیرہ خرافات ملعونہ۔ کیا انھوں نے خدا کو جانا؟ حاشا للہ، سبحان رب العرش عما یصفون۔

دیوبندیوں کے خدا

دیوبندی ایسے کو خدا کہتے ہیں جو دہائیوں کا خدا ہے جس کا بیان ابھی گزرا، اور اتنے وصف اور رکھتا ہے کہ وہ بالفعل جھوٹا ہے، جس کے لیے وقوع کذب کے معنی درست ہو گئے۔ وہ ظالم بھی ہو سکتا ہے، جو اسے جھٹلائے مسلمان سنی صالح ہے، اسے کوئی سخت کلمہ نہ کہنا چاہیے، ایسے کو جو

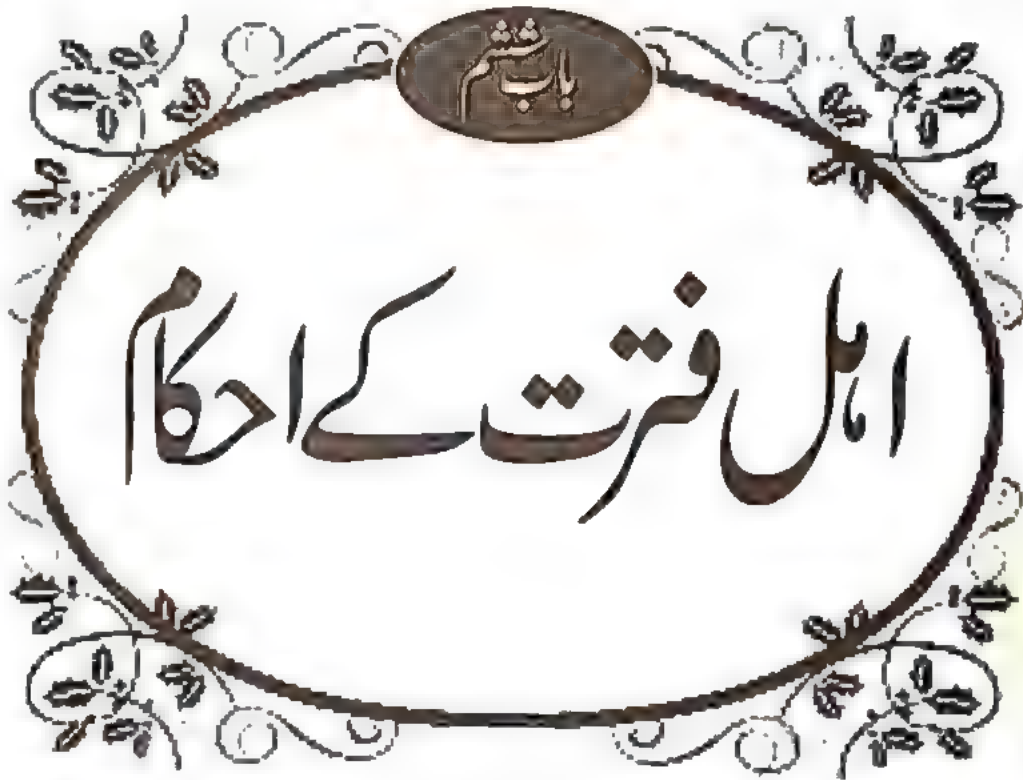
چوری بھی کر سکتا ہے، اور وہ چوری نہ کر سکتا تو دیوبندی بلکہ عام وہابی دھرم میں ”علی کل شی قدیر“ نہ رہتا، انسان اس سے قدرت میں بڑھ جاتا، کہ آدمی تو چوری کر سکتا ہے وہ نہ کر سکا اور یہ محال ہے، تو ضرور ہے کہ اس کے سوا اور بھی مالک مستقل ہوں۔ دیوبندی خدا وہ ہے کہ علم میں شیطان اس کا شریک ہے، سب سے بدتر مخلوق شیطان کا علم اس کے سب سے اعلیٰ رسول کے علم سے وسیع تر ہے۔ اُس نے جیسا علم اپنے حبیب کو دیا اور اسے بڑا فضل کہا اس کی حقیقت اتنی کہ ایسا تو ہر پاگل ہر چوپائے کو ہے۔ دیوبندی خدا وہ جس نے ایسے کو اپنا سب سے اعلیٰ رسول چنا جو اس کا کلام سمجھنے کی لیاقت نہ رکھتا تھا، خیالات عوام کے لائق اس کی سمجھ تھی، جس کی خطا اہل فہم پر روشن تھی۔ کیا انھوں نے خدا کو جانا؟ حاشا للہ، سبحان رب العرش عما یصفون۔

غیر مقلدوں کے چھوٹے خدا

غیر مقلد کا خدا یہ سب کچھ ہے جو دیوبندی اور وہابی کا ہے، اور بعض نزاکتیں اور زیادہ رکھتا ہے، ایسا کہ جس کے دین میں کتا حلال، سوئر کی جڑی، سوئر کے گردے تلی پلجی حلال۔ ایک وقت میں ایک عورت متعدد مردوں پر حلال۔ وہ جس نے خود ہی کہا کہ نہ جانو تو جاننے والوں سے پوچھو، اپنے علما کی اطاعت کرو، اور جب پوچھا اور اطاعت و پیروی کی تو شرک کی جڑ دی، وہ جس نے ائمہ دین کی تقلید حرام و شرک ٹھہرائی، اور پنجابی بھوپالی کی فرض۔ وہ جس نے اپنے اور رسولوں کے سوا کسی کی بات حجت نہ رکھی اور بیچ میں چند محدثوں کو کھڑا کر کے ان کے قول کو کتاب و سنت کے برابر ٹھہرا کر حجیت دی، وہ جس نے عام مشرکوں کو خیر امت کہا، وغیرہ خرافات معلونہ، کیا انھوں نے خدا کو جانا؟ حاشا للہ، سبحان رب العرش عما یصفون۔

(ملقطاً ملخصاً فتاویٰ رضویہ مترجم جلد ۱۵ صفحہ ۵۲۹ تا ۵۳۳)

ان منکرین کے عقائد جو اوپر بیان کیے گئے ان میں ہر عقیدہ یا تو بعینہ ان کی مذہبی کتابوں سے ماخوذ ہے یا ان کے اصل عقیدہ کا لازم ہے جس سے انھیں مفر نہیں، جس کو فتاویٰ رضویہ میں ہی حاشیہ میں بیان کر دیا گیا ہے۔



اہل فترت کے احکام و مباحث

ایمان و کفر کی بحث میں ”ذرائع المشرکین“ اور ”اہل فترت“ کے احکام اہمیت کے حامل ہیں، ان کے متعلق احکام و مباحث پر اعلیٰ حضرت نے اپنے تین رسالوں میں بڑی تفصیل سے کلام کیا ہے، تنزیہ المکانۃ الحیدریہ، ”شرح المطالب“ اور ”شمول الاسلام“، انھیں مباحث سے ابوطالب کے کفر و ایمان کا مسئلہ اور حضور کے والدین کریمین کے ایمان و نجات کا مسئلہ اچھی طرح سمجھا جاسکتا ہے، اس لیے ہم اولاً یہاں ”اہل فترت“ کے احکام سے متعلق اعلیٰ حضرت کے افادات کا خلاصہ پیش کرتے ہیں، پھر ”شمول الاسلام“ اور ”شرح المطالب“ کے اہم مباحث پیش کریں گے۔

سیدنا علی ابن ابی طالب کرم اللہ تعالیٰ وجہہ کے فضائل پر مشتمل رسالہ ”تنزیہ المکانۃ الحیدریہ“ میں اعلیٰ حضرت فرماتے ہیں:

اہل فترت جنھیں انبیاء کی دعوت نہ پہنچی تین قسم ہیں:

(۱): موحد جو اس تاریک دور میں بھی توحید پر قائم رہے، جیسے قس بن ساعدہ، زید بن عمرو بن نفیل۔

(۲): مشرک جو غیر خدا کو پوجنے لگے جیسے: اکثر مشرکین عرب۔

(۳): غافل کہ براہِ سادگی یا دنیا میں منہمک ہونے کے سبب انھیں اس مسئلہ سے کوئی بحث ہی نہ تھی۔

ان تینوں کے متعلق اہل سنت کے تین مذہب ہیں: (۱) جمہور اشاعرہ (۲) بعض اشاعرہ (۳) جمہور ماتریدیہ

(۱) جمہور اشاعرہ کے نزدیک جب تک بعثت حضور خاتم النبیین صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ہو کر دعوت الہیہ ان تک نہ پہنچی یہ سب فرقے ناجی و غیر معذّب تھے، ماتریدیہ میں سے ائمہ بخارا

اور امام محقق امام کمال ابن ہمام نے بھی اسی کو مختار رکھا۔

(۲) بعض اشعری علما مثلاً امام نووی و امام رازی تفصیل کے قائل ہوئے کہ: اہل فترت کے شرک معاقب ہیں، اور موحد و غافل دونوں مطلقاً ناجی ہیں۔

(۳) جمہور ائمہ ماتریدیہ کے نزدیک اہل فترت کے شرک معاقب ہیں، موحد ناجی ہیں، اور غافلوں میں سے جس نے مہلت فکر و تامل نہ پائی ناجی ہے، اور جس نے مہلت پائی معاقب ہوگا۔

جمہور اشاعرہ کی دلیل یہ آیت کریمہ ہے: وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا (۱۵/۱۷)

ان کے جواب میں کہا گیا کہ آیت کریمہ میں لفظ ”رسول“ تو عقل کو بھی شامل ہے۔ یا آیت کریمہ میں جس ”عذاب“ کی بات کہی گئی ہے اس سے عذاب دنیا مراد ہے۔ لیکن اشاعرہ کی طرف سے اس جواب کو یوں رد کر دیا گیا کہ لفظ ”رسول“ اور لفظ ”عذاب“ کا یہ دونوں معنی (عقل، اور عذاب دنیا) خلاف ظاہر ہے، اور خلاف ظاہر مفہوم نہیں لیا جاسکتا جب تک کہ کوئی ضرورت نہ ہو، اور یہاں ایسی کوئی ضرورت نہیں۔

اس پر اعلیٰ حضرت فرماتے ہیں: کیوں نہیں؟ بہت صحیح حدیثیں عمرو بن لُحی اور صاحب کُحْن وغیرہما (جو اہل فترت تھے) کے عذاب پر صراحۃً لالت کرتی ہیں۔

اس استدلال پر کئی اشاعرہ امام جلال الدین سیوطی وغیرہ نے کہا کہ یہ تو ”معارضۃ القطعی بالظنی“ ہے یعنی قطعی دلیل ”آیت قرآنی“ کو ظنی دلیل ”حدیث“ سے کیسے رد کر سکتے ہیں؟ اس کے جواب میں اعلیٰ حضرت فرماتے ہیں کہ یہاں اس اعتراض کی گنجائش نہیں، کیوں کہ آیت کریمہ قطعی الثبوت تو ہے، لیکن مسئلہ دائرہ میں قطعی الدلالة نہیں، لہذا یہ قطعی کا ظنی سے معارضہ نہیں، لہذا اس طرح صحیح روایتوں کو رد نہیں کیا جاسکتا۔

اعلیٰ حضرت کی عبارت یوں ہے:

والجواب بتعمیم الرسول العقل او تخصیص العذاب بعذاب

الدنيا خلاف الظاهر فلا يصار اليه الا بموجب ولا بموجب. اقول
:بلى احاديث صحيحة كثيرة بثيرة ناطقة بعذاب بعض أهل الفترة
كعمرو بن لحي وصاحب المحجن، وبه علم أن رذها بجعلها
معارضة للقطعي... لا سبيل اليه فان قطعية الدلالة غير مسلم، فلا
يهجم بمثل ذلك على رد الصحاح۔ (فتاویٰ رضویہ ۲۸/۴۴۱)

اور جو ائمہ بخاری اس قول میں اشاعرہ کے ساتھ ہیں انھوں نے امام ابو حنیفہ کے قول ”لا
عذر لاحد“ کو ”بعد بعثت رسول“ پر محمول کیا۔

اعلیٰ حضرت نے جمہور ماتریدیہ کے قول کی تائید کی ہے اور اس پر استدلال بھی کیا، اور فرمایا
کہ اسی قول کی تائید امام ابو حنیفہ کے اس قول سے بھی ہوتی ہے جس میں آپ نے فرمایا ہے: لا
عذر لاحد الخ اور جن ائمہ بخاری نے اس قول امام کو ”بعد بعثت“ پر محمول کیا اس کے جواب
میں اعلیٰ حضرت نے کہا کہ اس قول امام کو تو بعد بعثت پر محمول کر لیا، لیکن امام ابو حنیفہ کے اس قول
کو بعد بعثت پر محمول نہیں کر سکتے جس میں وہ فرماتے ہیں: انه لو لم يبعث الله رسولا
لوجب على الخلق معرفته بعقولهم۔ “کیوں کہ یہ تو امام ابو حنیفہ نے رسول کے بغیر بھی
معرفت الہی کے وجوب کا قول کیا ہے۔ لیکن امام محقق ابن ہمام نے اس وجوب کو وجوب عرفی پر
محمول کیا ہے۔

پھر امام احمد رضا نے ان تینوں اقوال پر ظاہر حدیث سے اعتراض کیا ہے، فرماتے ہیں:
ويرد على ظواهر هذه الاقوال جميعاً أحاديث الامتحان وهي صحيحة
كثيرة ولا ترد ولا تروا۔ یعنی احادیث امتحان سے ان تمام اقوال کے ظاہر پر اعتراض
آتا ہے۔

اس کے بعد حدیث امتحان کی تین سندیں ذکر کرتے ہوئے اس کا اتنا حصہ نقل کیا ہے:
اما الذي مات في الفترة فيقول: رب ما أتاني لك رسول، فيأخذ مواليقهم
ليطعينه، فيرسل اليهم أن ادخلوا النار، فمن دخلها كانت عليه برداً وسلاماً

ومن لم يدخلها سُحِبَ اليها۔

اعتراض یوں ہوتا ہے کہ امتحانی عمل سے پہلے توقف لازم ہے، (کہ جو جیسا امتحان دے گا ویسا ہی اس کو نتیجہ ملے گا) اور پہلے ہی کوئی حکم لگانا اس کے خلاف ہے۔ ہاں یہ حدیث امتحان پورے طور پر اشاعرہ پر ایراد ہے، جنہوں نے اہل فترت کے تمام لوگوں کی نجات کا قول کیا ہے، ہمارے وہ ائمہ ماترید یہ جنہوں نے تفصیل کی ہے وہ تو کہہ سکتے ہیں کہ یہ نجات پائے گا اور وہ سزایاب ہوگا لیکن یہ فیصلہ امتحان کے بعد ہوگا۔ یہاں امام احمد رضا نے یہ کہہ کر بحث کو سمیٹ دیا:

ولي ههنا كلام آخر في تحقيق المرام لا ذكره لخوف الاطالة۔

(ملخصاً ملقطاً تنزيه المكانة الحيدرية فتاوى رضوية جلد ۲۸ صفحہ ۴۳۸ تا ۴۵۰)

اس مقام پر تمنا جاتی ہے کہ اے کاش! امام احمد رضا قدس سرہ اسی مقام پر اس تحقیقی بحث کو مزید آگے بڑھاتے، اور اپنے افادات کے گوہر نایاب سے ہمارے دامن کو بھر دیتے۔

حضور اقدس ﷺ کے والدین کریمین کے ایمان کی بحث و تحقیق:

سیرت کی عام کتابوں میں ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی ولادت سے قبل جب آپ شکم مادر ہی میں تھے آپ کے والد گرامی حضرت عبد اللہ وفات پا گئے، اور ولادت کے چھٹے سال مدینہ منورہ سے واپسی پر ”ابو“ کے مقام پر والدہ ماجدہ حضرت آمنہ بھی رحلت فرما گئیں، رضی اللہ تعالیٰ عنہما، یعنی اس میں کسی کا اختلاف نہیں کہ چچا ابوطالب اور دیگر لوگوں کی طرح والدین کریمین کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت رسالت کا زمانہ نہ ملا، بلکہ والد گرامی کو تو چہرہ زیبا کی زیارت بھی میسر نہ ہوئی۔

مسلم شریف میں ہے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں کہ میں نے رب سے اپنی ماں کے لئے دعائے مغفرت کی اجازت چاہی اجازت نہ ملی، اور ان کی قبر کی زیارت کی اجازت چاہی مل گئی، (استاذنت ربی ان استغفر لامی فلم یأذن لی واستاذنته ان أزور قبرها فأذن لی) اس حدیث کا جزو ثانی والدہ کریمہ کے شرک سے براءت کا اشارہ ہے لیکن جزو اول اس پر سوالیہ نشان ہے؟ اس لیے اہل علم والدین کریمین کے ایمان کے متعلق مختلف

الرائے ہو گئے۔

علمائے اصول اور اسلاف محدثین تو اس مسئلے میں خاموش نظر آتے ہیں، لیکن علمائے متاخرین خصوصاً محدثین ”والدین کریمین“ کی حمایت اور دفاع میں کھڑے نظر آتے ہیں، اور حضرات نجدیہ کی قسمت کہ وہ اپنے مزاج و مذاق کے اعتبار سے یہاں بھی مخالف خیمے میں کھڑے ہیں۔ جمہور علمائے اہل سنت نے اپنی کتابوں میں جزوی طور پر اس کا ذکر کیا ہے۔ اور امام سیوطی اور امام احمد رضا نے تو اس موضوع پر مستقل رسالے تصنیف کیے ہیں۔ یہاں ہمارا موضوع امام احمد رضا قدس سرہ کے رسالے ”شمول الاسلام“ کا منہج ہے۔

امام احمد رضا قدس سرہ کے رسالہ ”شمول الاسلام“ کی بحث کا منہج اور آپ کے موقف کی علمی گہرائیوں کو سمجھنے کے لیے ضروری ہے کہ پہلے اس مسئلے کا ایک مختصر تجزیہ پیش کیا جائے۔

بنیادی طور پر یہ ذہن میں رکھنا چاہیے کہ حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے ابوین کریمین کے ایمان و نجات کا مسئلہ عقیدت کا مسئلہ ہے، نہ کہ اعتقاد کا، لہذا اس کا تعلق ضروریات دین یا ضروریات اہل سنت سے نہیں، بظاہر لگتا ہے کہ علمائے متقدمین پر اس کی حقیقت واضح نہ ہوئی اور اللہ تعالیٰ نے متاخرین پر اس کو واضح فرمادیا۔ مسلم شریف کی دو روایتوں کی بنا پر یہ مسئلہ مختلف فیہ ہوا، پہلی روایت ”ان ابی و اباک فی النار“ اور دوسری روایت والدہ کریمہ کے لیے دعائے مغفرت سے ممانعت کی ہے، ان دونوں روایتوں کی بنا پر سمجھا جاتا ہے کہ متقدمین علمائے کرام ایمان ابوین کریمین کے قائل تو نہیں تھے مگر اس بات کا ذکر ناپسند فرماتے تھے، اس مقام پر سوال یہ ہے کہ کیسے معلوم کہ متقدمین ایمان ابوین کریمین کے قائل نہیں تھے؟ اس کا جواب بس اس قدر ہے کہ یہ حضرات ان روایتوں کی تاویل کرتے نظر نہیں آتے، مثلاً امام نووی نے شرح مسلم میں روایت ”ان ابی و اباک فی النار“ کی تشریح میں کوئی تاویل نہیں کی۔ بعد کے محدثین نے ان روایتوں کی تاویل کی اور خوب تفصیل کی، بلکہ اپنے موقف کے ثبوت میں دوسری روایتیں بھی پیش کیں۔

متقدمین میں امام ابو حنیفہ کی کتاب ”الفقہ الاکبر“ کی طرف ایک عبارت منسوب ہے

”وَأَبُوا النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَا تَأْتِي عَلَى الْكُفْرِ“، حالانکہ یہ عبارت فقہ اکبر کے باقی نسخوں میں نہیں ہے، اور محققین کے نزدیک یہ عبارت الحاقی ہے، اس لیے کہ باقی مستند نسخوں میں اس کا نشان نہیں، اور سیاق و سباق، امام ابو حنیفہ کے موضوع اور حد درجہ محتاط مزاج سے بھی یہ عبارت میل نہیں کھاتی۔ امام احمد رضا نے المعتمد المستند میں اور امام زاہد الکوثری نے اپنے مقالات میں اس عبارت کے الحاقی ہونے پر شواہد بھی پیش کیے ہیں، جن کو ہم اس بحث کے اختتام پر تفصیل سے ذکر کریں گے۔

رمضان شریف ۱۴۱۹ھ کے دوران نجدی حکومت نے ایک بڑا سانحہ سرانجام دیا کہ مقام ابوا شریف میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی والدہ ماجدہ حضرت آمنہ کی قبر شریف کو مسمار کر دیا جس کی روح فرسا خبر باقی دنیا کے خوش عقیدہ مسلمانوں پر بجلی بن کر گری۔ اس موقع پر یہ مسئلہ عوامی سطح پر موضوع بحث بنا، اور سلفی وہابی علما جو ہر سعودی اقدام کے دفاع میں کھڑے ہوتے ہیں، اس مسئلے پر مسلم شریف کی دونوں روایتوں کو ذکر کرتے ہوئے قول مخالف کی تشہیر و اشاعت میں لگ گئے، پھر ہمارے علمائے کرام نے بھی اس موقع پر کئی تحریریں پیش کیں۔ اس وقت امام جلال الدین سیوطی کی تحقیقات اور امام احمد رضا کی کتاب ”شمول الاسلام“ اہل حق کی نگاہوں کا سرمایہ بنیں۔ اتفاق سے نجدی علما کو ملا علی قاری حنفی کا ایک رسالہ بھی ہاتھ لگ گیا جس میں وہ مخالف موقف کی تائید میں نظر آتے ہیں، بلکہ ملا علی قاری نے اپنی شرح شفاء قاضی عیاض میں بھی ایک مقام پر چند سطریں لکھ دیں، اعلیٰ حضرت قدس سرہ نے ”المعتمد المستند“ میں حضرت ملا علی قاری کی ان چند سطروں کی اچھی طرح خبر لی ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ اس مسئلے میں جمہور علمائے اہل سنت کے اصل ماوئی اور مرجع امام جلال الدین سیوطی کے رسالے ہیں، امام سیوطی رحمہ اللہ نے اس موضوع پر چھ رسالے تصنیف فرمائے جن کے نام یہ ہیں:

مسالك الحنفيا في والدي المصطفى ﷺ، الدرر المنيفة في الآباء الشريفة، المقامة السندسية في النسبة المصطفوية، التعظيم والمنة في أن

أبوي رسول الله ﷺ في الجنة، نشر العلمين المنيفين في أحياء الأبوين الشريفيين، السبل الجلييلة في الآباء العلية.

امام سیوطی کی کتاب مسالک الحنفی:

سب سے مشہور رسالہ ”مسالک الحنفی والدی المصطفیٰ“ ہمارے پیش نظر ہے، جس میں آپ نے اس سے متعلق فن حدیث اور اصول کلامیہ پر مشتمل بڑی اہم بحثیں طے کر دی ہیں، یہ رسالہ والدین کریمین کے نجات کے متعلق اسلاف امت کے تین مسالک پر مشتمل ہے جن کا خلاصہ یہ ہے:

مسلك اول

والدین کریمین کی وفات بعثت رسول کریم علیہ الصلوٰۃ والتسلیم سے پہلے ہوئی اور قبل بعثت تعذیب نہیں، ائمہ اشاعرہ اور فقہائے شافعیہ کا اتفاق ہے کہ جسے دعوت نہ پہنچی ہو اور وفات ہو جائے وہ ناجی ہوتا ہے۔ اس پر دلیل آیت کریمہ: وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا ہے۔

مسلك ثانی

ان سے شرک ثابت نہیں، بلکہ وہ دین ابراہیمی پر تھے اور اسی پر ان کی وفات ہوئی۔ جیسا کہ زید بن عمرو بن نفیل اور ورقہ بن نوفل کا حال ہے، یہ مسلک امام رازی کا ہے، اس کی دلیل آیت کریمہ: ”أَلَيْدِي يَرَاكَ حِينَ تَقُومُ وَتَقْلُبُكَ فِي السَّاجِدِينَ“ ہے۔ جس کا مفہوم یہ ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا نور اللہ وحدہ کو سجدہ کرنے والوں میں منتقل ہوتا رہا۔

مسلك ثالث

اللہ تعالیٰ نے ابوین کریمین کو دوبارہ زندہ فرمایا اور وہ ایمان کی دولت سے مشرف ہوئے، یہ قول جمہور اکابر محدثین کا ہے۔

اس سلسلے میں چوتھا مسلک کچھ علمائے متقدمین کا ہے جو ان تینوں مسالک سے متفق نہیں اور مسلم شریف کی دونوں روایتوں کو ظاہر پر محمول کرتے ہیں لیکن یہ حضرات اس مسئلہ کو ذکر کرنے

سے منع فرماتے ہیں کہ اس سے اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کو اذیت ہوگی، یہی طریق امام سیلی کا ہے اور قاضی ابوبکر بن العربی سے سوال ہوا کہ جو آباء کرام کو ”فی النار“ کہے اس کے متعلق کیا حکم ہے؟ آپ نے فرمایا: جو ایسا کہے وہ ملعون ہے۔

پانچواں مسلک توقف اور کف لسان کا ہے، چنانچہ شیخ تاج الدین فاکہانی نے اپنی کتاب الفجر المنیر میں لکھا: ”اللہ اعلم بحال ابویہ“۔

لیکن اس عہد میں ایک چھٹے مسلک کی بھی گرم بازاری ہے، اور وہ مسلک ہے حضرات نجدیہ وہابیہ کا، کہ حضرات ابوین کریمین کے شرک کا قول اور تعذیب کا اعتقاد اور اس کو دریدہ ذہنی کے ساتھ اپنے خطابات و بیانات کا حصہ بنانا۔ حالانکہ اس پر پوری امت کا اتفاق ہے کہ ایسا طرز عمل حد درجہ قابل مذمت اور دنیا و آخرت میں محرومی کا باعث ہے۔

اعلیٰ حضرت قدس سرہ جنھوں نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے تمام اصول اجداد و امہات کے متعلق خوش عقیدگی اپنے آباء و مشائخ سے ترکے میں پائی تھی جب اس موضوع پر آئے تو ایک مستقل رسالہ ”شمول الاسلام لاصول الرسول الکرام“ تصنیف فرمایا، جو امام رازی اور امام سیوطی کے دلائل کے انضباط کے ساتھ ”جدید رضوی دلائل“ پر مشتمل ہے۔

اس مسئلے پر لکھنے والے زیادہ تر ائمہ اشاعرہ ہیں جنھوں نے اشعری اصول پر اپنا موقف رکھا ہے اور اعلیٰ حضرت کا رسالہ ”شمول الاسلام“ ماتریدیہ کے اصول پر مبنی ہے۔ اس مسئلے میں اشاعرہ اور ماتریدیہ ایک پلیٹ فارم پر ہونے کے باوجود استدلال میں ایک اصولی اختلاف رکھتے ہیں، اور وہ ہے حسن و قبح عقلی یا شرعی کا اختلاف۔ اشاعرہ حسن و قبح شرعی کے قائل ہیں اور ماتریدیہ حسن و قبح عقلی کے، لہذا اشاعرہ کے نزدیک ورود شرع سے قبل بندہ کسی چیز کا مکلف نہیں حتیٰ کہ ایمان کا بھی نہیں، جب کہ ماتریدیہ کے نزدیک ورود شرع سے قبل بھی بندہ اپنی عقل کی بنا پر توحید کا مکلف ہوتا ہے، لہذا قبل ورود شرع کسی کی شرک پر موت ہو تو اشاعرہ اس کی نجات کے قائل ہیں اور ماتریدیہ اس کی نجات کے قائل نہیں۔ اس اختلاف کا اثر اس بحث پر یہ ہے کہ ”ابوین کریمین“ کی نجات کے مسئلے میں اشاعرہ کے اصول پر بڑی آسانی ہے، یعنی

اشاعرہ کا اتنا ہی کہہ دینا کافی ہے کہ ان کی وفات عہدِ فترت میں ہوئی تھی اور بس، لہذا جب بعثت ہی نہ ہوئی تھی اور انھیں دعوت ہی نہ پہنچی تو وہ بشمول توحید کسی چیز کے مکلف نہیں۔ بلکہ اس اصول پر تو فقہ اکبر کے اس غریب نسخے کی عبارت ”ما تاعلی الکفر“ سے بھی ان کی نجات کے نظریے پر کوئی حرف نہیں آتا۔ یہی وجہ ہے کہ جو حضرات حدیثِ اchiاء ابویں کریمین سے استدلال کرتے ہیں وہ اشاعرہ کے طریق پر استدلال کرتے ہیں، کیوں کہ اس حدیث کا حاصل یہ ہے کہ ابویں کریمین اپنی حیات میں صاحبِ ایمان یا موحد نہ تھے۔ یہی وجہ ہے کہ اعلیٰ حضرت کی کتاب ”شمول الاسلام“ کے دسوں دلائل میں حدیثِ اchiاء ابویں شامل نہیں جس کا کتب اشاعرہ میں خوب جھجکا ہے، بلکہ اعلیٰ حضرت نے اپنی کتاب میں ضمنی طور پر حدیثِ اchiاء ابویں ذکر کر کے اس سے ایمان کامل پر استدلال کیا ہے نہ کہ اصل ایمان پر، کیوں کہ اعلیٰ حضرت کے نزدیک ابویں کریمین پہلے ہی موحد تھے۔ اس سلسلے میں مزید تبصرے سے قبل ہم پہلے اعلیٰ حضرت قدس سرہ کے رسالہ ”شمول الاسلام“ پر ایک نظر ڈالتے ہیں:

رسالہ ”شمول الاسلام“ کا خلاصہ

یہ رسالہ فتاویٰ رضویہ مترجم کی تیسویں جلد میں صفحہ ۲۶۷ سے صفحہ ۳۰۵ تک پھیلا ہوا ہے۔ اور مستقل طور پر بھی متعدد بار طبع ہو چکا ہے۔

اعلیٰ حضرت نے اس رسالے میں اولاً اکابر علمائے امت کے دلائل کی تلخیص کی ہے جن کی تعداد چار ہے، پھر چھ دلائل ایسے پیش کیے ہیں جو خاص آپ کی بحث و اخذ کا نتیجہ ہیں، دسوں دلیلوں کا خلاصہ یہ ہے:

(۱) قرآن پاک میں ہے: وَلَعَبْدٌ مُّؤْمِنٌ خَيْرٌ مِّنْ مُّشْرِكٍ۔ اور حدیث شریف میں ہے: بعثت من خیر قرون بنی آدم قرناً فقرناً حتی کنت من القرن الذي کنت منه۔ یعنی میں ہر قرن و طبقہ میں تمام قرون بنی آدم کے بہتر سے بھیجا گیا یہاں تک کہ اس قرن میں ہوا جس میں پیدا ہوا۔

حضرت سیدنا علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں:

لَمْ يَزَلْ عَلَى وَجْهِ الدَّهْرِ سَبْعَةَ مَسْلَمُونَ لِفَاعِدًا فُلُولًا ذَلِكْ هَلَكْتَ
الْأَرْضُ وَمَنْ عَلَيْهَا۔ یعنی روئے زمین پر ہر زمانے میں کم سے کم سات مسلمان ضرور رہے
ہیں، ایسا نہ ہوتا تو زمین و اہل زمین سب ہلاک ہو جاتے۔

ان تین نصوص سے اعلیٰ حضرت نے استدلال یوں کیا کہ روئے زمین پر ہر زمانے میں کم
از کم سات اہل ایمان ضرور رہے ہیں، اور بخاری کی روایت سے ثابت کہ حضور اقدس صلی اللہ
علیہ وسلم جن سے پیدا ہوئے وہ لوگ ہر زمانے میں بہتر قرن سے تھے، اور قرآن سے ثابت ہے
کہ کوئی کافر قوم یا نسب کا کیسا ہی شریف ہو ہرگز کسی مسلمان غلام سے بھی بہتر نہیں ہو سکتا،
تو لازم کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے آباء و امہات ہر عہد میں انھیں بندگان مقبول سے
ہوں۔ یہ دلیل امام جلال الدین سیوطی رحمہ اللہ کا افادہ ہے۔

(۲) قرآن پاک میں ہے: اِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ (۲۲۱/۲) اور حضور اقدس صلی
اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: لَمْ أَزَلْ أَنْقُلْ مِنْ أَصْلَابِ الطَّاهِرِينَ إِلَى أَرْحَامِ
الطَّاهِرَاتِ۔ تو لازم کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے آباء کرام طاہرین و امہات کرام
طاہرات سب اہل ایمان و توحید ہوں، کہ نص قرآنی سے ثابت کہ کسی کافر کافرہ کے لیے کرم
و طہارت نہیں۔ یہ دلیل امام رازی کا افادہ ہے۔

(۳) اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: وَتَوَكَّلْ عَلَى الْعَزِيزِ الرَّحِيمِ، الَّذِي يَرْكَ جِبْنَ
تَقْوَمُ وَتَقْلَبُكَ فِي السَّجْدَيْنِ (۲۱۹/۲۶) جس کا صاف مفہوم یہ ہوا کہ آپ کا نور ساجدوں
سے ساجدوں کی طرف منتقل ہوتا رہا، لہذا ثابت ہوا کہ آپ کے سب آباء کرام مسلمین تھے۔

(۴) اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: وَلَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَىٰ۔ اس عطا و رضا کا
مرتبہ یہاں تک پہنچا کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ابوطالب کے بارے میں فرمایا: وَجَدْتَهُ
فِي غَمَرَاتٍ مِنَ النَّارِ فَأَخْرَجْتَهُ إِلَى ضَحَضٍ أَخْرَجَهُ الْبَخَارِيُّ۔ میں نے اسے سراپا
آگ میں ڈوبا پایا تو کھینچ کر ٹخنوں تک کی آگ میں کر دیا۔ اور ان کو آپ نے ”اھون اھل النار
عذاباً“ یعنی سب سے ہلکے عذاب والا قرار دیا۔ وجہ استدلال یہ ہے کہ جو قرب ابوطالب کو حضور

اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے ہے اس سے کہیں سے زیادہ قرب والدین کریمین کو ہے، اور ان کا عذر بھی واضح کہ ان کو دعوت پہنچی نہ انھوں نے زمانہ اسلام پایا، تو اگر والدین کریمین معاذ اللہ اگر اہل جنت نہ ہوتے ضرور تھا کہ ان پر ابوطالب سے بھی کم عذاب ہوتا، اور وہی سب سے ہلکے عذاب میں ہوتے، اور یہ حدیث صحیح کے خلاف ہے تو واجب ہوا کہ والدین کریمین اہل جنت ہیں۔ اس دلیل کا افادہ بھی امام جلال الدین سیوطی نے فرمایا۔

(۵) اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: لَا يَسْعَوِي أَصْحَابُ النَّارِ وَأَصْحَابُ الْجَنَّةِ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمُ الْفَائِزُونَ۔

ابوداؤد اور نسائی شریف میں ہے کہ حضرت عبدالمطلب کی اولاد امجاد میں ایک خاتون کو حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے آتے دیکھا جو کسی میت کے گھر تعزیت سے آرہی تھیں ان سے پوچھا کہ قبرستان گئی تھیں انھوں نے انکار کیا تو فرمایا: ”لَوْ بَلَغْتَهَا مَعَهُمْ مَا رَأَيْتَ الْجَنَّةَ حَتَّى يَرَاهَا جَدُّ أَبِيكَ“ اگر تو ان کے ساتھ وہاں جاتی تو جنت نہ دیکھتی جب تک عبدالمطلب نہ دیکھیں۔ (سنن النسائی کتاب الجنائز باب النعی)

وجہ استدلال یہ ہے کہ عورتوں کا قبرستان جانا کفر نہیں بلکہ معصیت ہے، اور معصیت کے سبب جہنم کا ابدی استحقاق نہیں ہوتا، لہذا اس کا مطلب یہ ہوا کہ اگر یہ امر تم سے ہوتا تو تم کو سابقین اولین کے ساتھ جنت میں جانا نہ ملتا، بلکہ اس وقت جب کہ عبدالمطلب داخل بہشت ہوں گے۔ اس سے لازم کہ حضرت عبدالمطلب اہل جنت ہوں اگرچہ مثل ابوبکر و عمر و عثمان و علی و زہرا و صدیقہ وغیرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم سابقین اولین میں نہ ہوں۔

(۶) اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَلَكِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَا يَعْلَمُونَ۔ عزت تو اللہ و رسول اور مسلمانوں ہی کے لیے ہے مگر منافقوں کو علم نہیں۔ اور ارشاد فرمایا: يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاهُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ۔ اے لوگو! ہم نے بنایا تمہیں نر و مادہ سے اور کیا تمہیں تو میں اور قبیلے کہ آپس میں ایک دوسرے کو پہچانو بے شک اللہ تعالیٰ کے نزدیک

تمہارا زیادہ عزت والا وہ ہے جو تم میں زیادہ پرہیزگار ہے۔

ان آیات میں اللہ تعالیٰ نے عزت و کرامت مسلمانوں میں منحصر فرمادیا اور کافر کو ذلیل ٹھہرایا اور کسی لئیم و ذلیل کی اولاد ہونا کسی عزیز و کریم کے لیے باعث مدح نہیں، لہذا کافر باپ دادوں کے انتساب پر فخر کرنا حرام ہوا، دوسری طرف مشہور احادیث سے ثابت ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے مقام رجز و مدح میں اپنے آبائے کرام اور امہات کا ذکر فرمایا: مثلاً روز حنین فرمایا: انا النبی لا کذب انا ابن عبد المطلب۔ (صحیح البخاری کتاب الجہاد)

ایک رجز میں فرمایا: انا ابن العواتک من بنی سلیم (کنز العمال) علامہ مناوی صاحب تیسیر فرماتے ہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی جدات میں نویسیوں اور دوسرے قول کے مطابق بارہ بیسیوں کا نام عاتکہ تھا، اور تیسرے قول کے مطابق ایسی چودہ بیبیاں تھیں جن کا نام عاتکہ تھا۔

حدیث شریف میں ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے مقام مدح میں اکیس پشت تک اپنا نسب نامہ ارشاد کر کے فرمایا کہ میں سب سے نسب میں افضل، باپ میں افضل۔ تو ان نصوص کے مطابق لازم ہوا کہ حضور کے آباء و امہات مسلمین و مسلمات ہوں۔ واللہ الحمد

(۷) اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: اِنَّهُ لَيْسَ مِنْ اَهْلِكَ اِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ۔ فرمایا: اے نوح! یہ کنعان تیرے اہل سے نہیں، یہ تو ناراستی کے کام والا ہے۔ اس آیت نے مسلم و کافر کا نسب قطع فرمادیا، لہذا ایک کا ترکہ دوسرے کو نہیں پہنچتا۔ اور حدیث شریف میں ہے: نحن بنو النضر بن کنانہ لاننظي من ابينا (ابن ماجہ ابواب الحد و ابواب من نفی رجلا من قبیلہ) ہم نظر بن کنانہ کے بیٹے ہیں ہم اپنے باپ سے اپنا نسب جدا نہیں کرتے۔ اگر آبائے کرام معاذ اللہ کفار ہوتے تو مذکورہ ارشاد ربانی کے مطابق نسب منقطع ہوتا، پھر معاذ اللہ جدا نہ کرنے کا کیا محل ہوتا؟۔

(۹، ۸) اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: اِنَّ الدِّينَ كَفَرُوا مِنْ اَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ فِي نَارِ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا اُولَئِكَ هُمْ شَرُّ الْبَرِيَّةِ. اِنَّ الدِّينَ اَمَنُوا وَعَمِلُوا

الصَّلَاحِ اُولَئِكَ هُم خَيْرُ الْبَرِيَّةِ۔ بیشک سب کافر اور مشرک جہنم کی آگ میں ہیں ہمیشہ اس میں رہیں گے، وہ سارے جہاں سے بدتر ہیں، بے شک وہ جو ایمان لائے اور اچھے کام کیے وہ سارے جہان سے بہتر ہیں۔

اور حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں کہ میں ہوں محمد بن عبد اللہ بن عبد المطلب بن ہاشم بن عبد مناف بن قصی بن کلاب بن مرة بن کعب بن لوی بن غالب بن فہر بن مالک بن نضر بن کنانہ بن خزيمة بن مدركة بن الياس بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان۔

فرماتے ہیں: مَا التَّرْقِ النَّاسِ لِرَقَّتَيْنِ اِلَّا جَعَلَنِي اللّٰهُ فِي خَيْرِهِمَا فَاُخْرِجَتْ مِنْ بَيْنِ ابَوَيْنِ فَلَمْ يَصْنِي شَيْءٌ مِنْ عَهْدِ الْجَاهِلِيَّةِ وَخُرِجَتْ مِنْ نِكَاحٍ وَلَمْ أُخْرِجْ مِنْ سَفَاحٍ مِنْ لَدُنْ اَدَمَ حَتَّى اَنْتَهَيْتُ اِلَى اَبِي وَامِّي فَاَنَا خَيْرُكُمْ نَفْسًا وَخَيْرُكُمْ اَبًا (دلائل النبوة باب ذکر اصل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم) یعنی کبھی لوگ دو گروہ نہ ہوئے مگر مجھے اللہ تعالیٰ نے بہتر گروہ میں کیا، تو میں اپنے ماں باپ سے ایسا پیدا ہوا کہ زمانہ جاہلیت کی کوئی بات مجھ تک نہ پہنچی، اور میں خالص نکاح صحیح سے پیدا ہوا آدم سے لے کر اپنے والدین تک، تو میرا نفس کریم تم سب سے افضل اور میرے باپ تم سب کے آباء سے بہتر۔

اس حدیث میں عام نفی ہے کہ عہد جاہلیت کی کسی بات نے نسب اقدس میں کبھی راہ نہ پائی، لہذا امر جاہلیت کو خاص زنا پر محمول کرنا درست نہیں، اس لیے کہ یہ تخصیص بلا تخصص ہوگا، اور یوں بھی لغو قرار پائے گا کہ زنا کی نفی آگے اس سے متصل مذکور ہے۔

نیز اس حدیث میں فرمایا کہ میرے باپ تم سب کے آباء سے بہتر۔ ایک حدیث میں ارشاد فرمایا:

غفر الله عز وجل لزيد بن عمرو ورحمه فانه مات على دين ابراهيم (رواه البرزاري والطبراني) اللہ عز وجل نے زید بن عمرو کو بخش دیا اور ان پر رحم فرمایا کہ وہ دین ابراہیم علیہ الصلوٰۃ والسلام پر تھے۔ تو لازم کہ حضرت والد ماجد حضرت زید بن عمرو سے افضل ہوں، اور یہ آیت کریمہ کے مطابق بے اسلام کے ممکن نہیں۔

(۱۰) اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: **اَللّٰهُ اَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ**۔ اللہ خوب جانتا ہے جہاں رکھے اپنی پیغمبری۔ یہ آیت دلیل ہے کہ اللہ تعالیٰ سب سے معزز مقام کو وضع رسالت کے لیے منتخب فرماتا ہے، لہذا کبھی رذیلوں میں رسالت نہ رکھی، پھر کفر و شرک سے زیادہ رذیل چیز کیا ہوگی؟ کفار محل غضب و لعنت ہیں اور نور رسالت کو محل رضا و رحمت درکار۔

حدیث میں ہے: **ان الله ابي لي ان اتزوج أو أزوج الا اهل الجنة**۔ (رواہ ابن عساکر) بے شک اللہ عز و جل نے میرے لیے نہ مانا کہ میں نکاح میں لانے یا نکاح میں دینے کا معاملہ کروں مگر اہل جنت سے۔

جب اللہ عز و جل نے اپنے حبیب صلی اللہ علیہ وسلم کے نکاح میں غیر مسلم عورت پسند نہ فرمایا تو خود ان کا نور پاک معاذ اللہ محل کفر میں رکھنے یا اس جسم پاک کو عیاذاً باللہ خون کفار سے بنانے کو پسند فرمانا کیوں کر متوقع ہو۔

ان دلائل کے بعد اعلیٰ حضرت نے مخالفین کے دلائل کا شافی و وافی جواب عنایت کیا۔ قبل اس کے کہ ہم مخالفین کے دلائل اور ان کے جوابات کی طرف رخ کریں پہلے حدیث احيائے ابویں کے متعلق غور کرتے ہیں:

احیائے ابویں کی روایت سے محدثین کا استدلال

محدثین کرام کا ایک بڑا طبقہ اُس روایت کو اختیار کرتا ہے جس میں والدین کریمین کو دوبارہ زندہ ہو کر ایمان لانے کا ذکر ہے، خصوصاً خطیب بغدادی، ابن شاہین، دارقطنی اور ابن عساکر نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے بسند ضعیف تخریج کی ہے، فرماتی ہیں: حج بنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم حجة الوداع فمر بي على عقبة الحجون وهو باک حزين مغتم فنزل فمكث عني طويلاً ثم عاد اليّ وهو فرح متبسم، فقلت له، فقال: ذهبت بقبر أمي فسالته الله أن يحييها فأحيها فأمنت بي وردّها الله.

ترجمہ: ہمیں حضور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم حجۃ الوداع میں لے کر گئے تو مجھے ساتھ لے کر عقبة الحجون نامی مقام سے گزرے اس حال میں گریہ کناں اور غمزدہ تھے، (سواری سے)

اترے، تو دیر تک رکے رہے پھر میرے پاس واپس شاداں و فرحان تشریف لائے، میں نے پوچھا تو فرمایا: میں اپنی والدہ کی قبر پر گیا اور اللہ سے دعا کی کہ انھیں زندہ کر دے تو اللہ تعالیٰ نے انھیں زندہ کر دیا تو وہ مجھ پر ایمان لائیں پھر اللہ نے انھیں واپس موت کی نیند سلا دیا۔

اور امام سیلی نے ”الروض الانف“ میں یہ واقعہ ماں باپ دونوں کے حق میں بیان کیا۔
(ملخصاً مسالک الحنفیہ صفحہ ۶۶ مطبوعہ مرکز اہل سنت برکات رضا پور بندر)

حدیث اchiاء ابوین کریمین سے استدلال کا حاصل یہ ہے کہ ابوین کریمین صاحب ایمان یا موحد نہ تھے، تو اللہ تعالیٰ نے انھیں اصحاب کہف کی طرح زندہ فرما کر ایمان کی دولت سے سرفراز فرمایا۔ مگر یہ استدلال مآثریدہ کی اصل پر منطبق نہیں ہوتا، کیونکہ مآثریدہ کی اصل حسن و قبح عقلی کی بنا پر بندہ قبل ورود شرع کم از کم ایمان کا اور شرک سے اجتناب کا مکلف ہے، ہاں باقی احکام شرع کا مکلف نہیں، لہذا اس کی نجات کے لیے موحد ہونا کافی ہے، اور ہمیں حدیث اchiاء ابوین سے استدلال کی حاجت نہیں، کہ جب ان سے شرک ثابت نہیں تو موحد ہونا خود ہی ثابت ہوا اور اسی قدر ان کی نجات کو کافی۔ یہی وجہ ہے کہ اعلیٰ حضرت کے دسوں دلائل میں حدیث اchiاء ابوین شامل نہیں، بلکہ اعلیٰ حضرت نے حدیث اchiاء ابوین کریمین سے ایمان کامل اور ایمان بنجامت النبیین ثابت کیا ہے۔

روایت اchiاء ابوین سے اعلیٰ حضرت کا استدلال

آپ نے اس سے استدلال یوں کیا کہ دوبارہ زندہ کرنا اس لیے نہیں تھا کہ وہ پہلے ایمان سے محروم تھے اور اب ایمان لاتے ہیں، بلکہ وہ تو پہلے سے ہی صاحب ایمان تھے، اب وہ حضرت محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم اور ان کی کامل و مکمل شریعت پر ایمان لاتے ہیں، اعلیٰ حضرت نے اس استدلال کو یوں بھی پیش کیا کہ اسی حکمت سے دوبارہ زندہ کرنے کا یہ واقعہ حجۃ الوداع کے بعد واقع ہوا جب کہ دین کے مکمل ہونے کا اعلان ہو چکا تھا۔ اعلیٰ حضرت کی عبارت یوں ہے:

”حضرات ابوین کریمین رضی اللہ تعالیٰ عنہما کا انتقال عہد اسلام سے پہلے تھا تو اس

وقت تک وہ صرف اہل توحید و اہل لا الہ الا اللہ تھے، تو نبی از قبیل ”لیس ذلک لک“ ہے، بعدہ رب العزت جل جلالہ نے اپنے نبی کریم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے صدقے میں ان پر اتمام نعمت کے لیے اصحاب کہف رضی اللہ تعالیٰ عنہم کی طرح انہیں زندہ کیا کہ حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم پر ایمان لا کر شرف صحابیت پا کر آرام فرمایا، لہذا حکمت الہیہ کہ یہ زندہ کرنا حجۃ الوداع میں واقع ہوا جبکہ قرآن پاک پورا اتر لیا، اور اَلْیَوْمَ اَکْمَلْتُ لَکُمْ دِیْنَکُمْ وَ اَتَمَمْتُ عَلَیْکُمْ بِنِعْمَتِی نے نزول فرما کر دین الہی کو تام و کامل کر دیا تاکہ ان کا ایمان پورے دین کامل شرائع پر واقع ہو۔ (رسالہ شمول الاسلام فتاویٰ رضویہ ۳۰/۲۸۶)

احیائے ابویں کی روایت پر اعتراض کا جواب

جو لوگ حدیث احیائے ابویں سے ان کا اصل ایمان بعد احیائے ثانی ثابت کرتے ہیں ان پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ انسان اسی زندگی میں احکام کا مکلف ہوتا ہے، وفات کے بعد ایمان کا کیا حاصل؟ اور قرآنی حکم ہے کہ کافر کی موت کے بعد اسے کچھ فائدہ نہ دے گا۔ یہ اعتراض ابن دحیہ نے کیا، عموماً اس کا جواب یہ دیا جاتا ہے کہ یہ حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی خصوصیات سے ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ان کے اعزاز و اکرام میں ان کے والدین کے ایمان بعد الموت کو درجہ اعتبار دیا۔ مگر اعلیٰ حضرت فرماتے ہیں:

أقول : وبما قرأت أمر الاحیاء اندفع ما زعم الحافظ ابن دحیہ من مخالفة لآیات عدم انتفاع الکافر بعد موته، کیف وانا لانقول ان الاحیاء لاحداث ایمان بعد کفره، بل لاعطاء الایمان بمحمد صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم وتفاصيل دینه الاکرم بعد المضی علی محض التوحید، وحينئذ لا حاجة بنا الی ادعاء التخصیص فی الآیات کما فعل المجبون. (شمول الاسلام فتاویٰ

رضویہ مترجم ۳۰/۲۸۷)

یعنی حافظ ابن دحیہ کا اعتراض کہ ”دوبارہ زندہ کرنے کے اس واقعہ سے ان آیات کا خلاف لازم آتا ہے جن سے ثابت ہے کہ کافر کی موت کے بعد اسے کچھ فائدہ نہیں دیتا“ دفع ہو گیا، اس لیے کہ احیاء کا واقعہ کفر کے بعد ایمان لانے کے لیے نہیں، بلکہ وہ تو پہلے ہی سے صاحب توحید تھے، اب دوبارہ زندہ اس لیے کیے گئے تاکہ محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم اور ان کے دین کی تفصیلات پر ایمان لائیں، لہذا ہمیں ضرورت نہیں کہ ابن دحیہ کے اعتراض کے جواب میں ہم ان آیات میں تخصیص کا دعویٰ کریں، جیسا کہ دیگر جواب دینے والوں نے کیا ہے۔

”شمول الاسلام“ میں مخالفین کے شبہات کا جواب

اس سلسلے میں جن روایتوں سے مخالفین کا استدلال ہے اعلیٰ حضرت نے ”تنبیہات باہرہ“ کے عنوان سے ان کے استدلال کا جواب دیا ہے، تفصیلی جوابات تو امام سیوطی نے مسالک اخنا میں دیے ہیں، اعلیٰ حضرت نے کچھ نئی جہتوں سے روشناس کرایا ہے، جن میں سے کچھ کا ہم ذکر کرتے ہیں۔

شبہات کے ازالہ میں امام احمد رضا کا منفرد طرز عمل

اعلیٰ حضرت نے اپنی تمام تصنیفات میں عموماً اور یہاں خصوصاً مخالفین کا جواب دینے میں بڑا مدبرانہ طرز عمل اختیار کیا ہے۔ آپ کے اس منفرد طرز عمل کی پہلی خصوصیت یہ ہے کہ عموماً آپ مخالفین کے شبہات سے متعلق پوری بحث عربی میں کرتے ہیں، تاکہ علمی بحث اہل علم تک محدود رہے، قاری اگر مبتدی ہے تو ان شبہات سے اس کا دور رہنا ہی بہتر ہے۔ دوسری خصوصیت یہ ہے کہ آپ نے مخالف کی پوری دلیل مع وجہ استدلال ذکر ہی نہیں فرمائی، اور اس کا جواب دفع دخل مقدر کے طور پر مکمل دیدیا، اس کا مقصد یہ ہو سکتا ہے کہ کسی قاری کے ذہن میں مخالف کا استدلال راسخ نہ ہو جائے، پھر اسے وسوسہ ستاتا رہے کہ ہو سکتا ہے وہی درست ہو۔ مثلاً شبہ اولیٰ کا بیان اس کے جواب کے ساتھ ان الفاظ میں کیا:

”حدیث ”ان ابی واباک“ میں باپ سے ابوطالب مراد لینا طریق واضح

ہے۔“ (فتاویٰ رضویہ مترجم ۳۰/۲۸۴)

اس کے بعد جواب کی تفصیل فرمائی۔ اسی طرح شبہ ثانیہ کی طرف مع جواب یوں اشارہ کیا:
 ”استغفار سے نہی معاذ اللہ عدم توحید پر دال نہیں صدر اسلام میں سید عالم
 صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم مدیون کے جنازے پر نماز نہ پڑھتے۔“ (فتاویٰ رضویہ
 مترجم ۳۰/۲۸۴)

پھر اس کی تفصیل فرمائی۔ ہم یہاں مخالفین کے ان دلائل اور اعلیٰ حضرت کے جواب کا
 خلاصہ بیان کرنا مناسب سمجھتے ہیں۔

مخالفین کی پہلی دلیل مسلم شریف کی روایت ہے۔

عن انس أن رجلاً قال يا رسول الله، أين أبي؟ قال: في النار، فلما قفى
 دعاه فقال: إنَّ أبي وأباك في النار. أخرجه مسلم
 اس سے استدلال کرتے ہوئے مخالفین ابوین کریمین کو مشرک قرار دیتے ہیں۔ اعلیٰ

حدیث: ان ابي وأباك في النار کی تحقین

والدین کریمین کے متعلق کفر کا نظریہ رکھنے والا طبقہ اپنے موقف پر مسلم شریف کی ایک روایت
 سے استدلال کرتا ہے، اس موقف سے حضرات وہابیہ کو خصوصی شغف رہا ہے۔ ان کے دلائل اس سلسلے
 میں جو کچھ بھی ہیں ہم محققین علمائے امت کی عبارتوں کی روشنی میں ان کا تجزیہ کریں گے اور حق واضح
 کرنے کی کوشش کریں گے۔ ان شاء اللہ العظیم و ما توفی فی الا بال اللہ العزیز العظیم۔
 مسلم شریف کی روایت ہے:

عن انس أن رجلاً قال: يا رسول الله! أين أبي؟ قال: في النار، فلما
 قفى دعاه، فقال: إنَّ أبي وأباك في النار۔ (صحیح مسلم رقم الحدیث ۲۰۳، باب
 بیان ان من مات علی الکفر)

اس حدیث کی شرح میں علامہ نووی نے شرح مسلم میں لکھا: ”وقوله صلى الله عليه وسلم
 : ان ابي وأباك في النار“ هو من حسن العشرة للتسلية بالاشتراك في المصيبة.
 یعنی حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ایک اچھے برتاؤ کے طور پر سامنے آیا تاکہ اس شخص کو تسلی دے
 سکیں کہ تمہارے والد کے ساتھ اور بھی کوئی اس مصیبت میں شریک ہے۔

حضرت فرماتے ہیں کہ اس روایت میں باپ سے ابوطالب مراد لینا واضح ہے۔ کیوں کہ چچا پر لفظ ”آب“ کا اطلاق ہوتا ہے جیسا کہ قرآن مجید نے بھی اطلاق کیا ہے، ارشاد ہے: **قَالُوا نَعْبُدُ إِلَهَكَ وَاللَّهُ آبَائُكَ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ**۔ اس آیت کریمہ میں حضرت یعقوب علیہ السلام کے آباء میں حضرت اسماعیل علیہ السلام کا بھی ذکر ہے جو کہ ان کے چچا تھے۔ اسی پر ”لابیہ آزر“ بھی محمول ہے۔ اہل توارخ و اہل کتابین کا اجماع ہے کہ آزر حضرت ابراہیم علیہ السلام کا چچا تھا۔

امام نووی رحمہ اللہ کے اس تبصرے سے واضح ہوتا ہے کہ آپ اس روایت کو ظاہر پر محمول کرتے ہیں، کچھ دیگر شراح نے بھی اس کو ظاہر پر محمول کیا، ہاں اس کو بلا سبب ذکر کرنے سے منع فرمایا۔ چنانچہ علامہ محمد بن یوسف صالحی دمشقی نے ”سبل الہدی والرشاد“ میں امام سیبلی کے حوالے سے لکھا کہ ہمیں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے والدین کے حق میں یہ بات کہنے کا حق نہیں، کیوں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مردوں کو برا کہہ کر زندوں کو اذیت نہ دو۔ اور اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا: **إِنَّ الدِّينَ يُوْذُنُ اللّٰهَ وَرَسُوْلَهُ لَعْنَهُمُ اللّٰهُ وَرَسُوْلُهُ**۔ جو لوگ اللہ و رسول کو اذیت دیتے ہیں ان پر اللہ و رسول کی لعنت ہے۔ اور اس سے بڑھ کر کیا اذیت دینی ہوگی کہ ان کے والدین کے متعلق کہا جائے کہ وہ جہنم میں ہیں۔

ایک نفیس ضمنی بحث

یہاں ایک نفیس بحث سبل الہدی والرشاد میں شیخ تاج الدین فاکہانی کی الفجر المنیر سے نقل فرمائی کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے علاوہ کسی اور کو کسی کے فعل مباح سے اذیت ہوئی تو فاعل گنہگار نہیں، بلکہ ایسے فعل سے اذیت دینا حرام ہے جو ناجائز ہو، لیکن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو فعل مباح سے اذیت دینے کی بھی اجازت نہیں۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

إِنَّ الدِّينَ يُوْذُنُ اللّٰهَ وَرَسُوْلَهُ لَعْنَهُمُ اللّٰهُ وَفِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأَعَدَّ لَهُمْ عَذَابًا مُّهِينًا. وَالَّذِينَ يُوْذُوْنَ الْمُؤْمِنِيْنَ وَالْمُؤْمِنَاتِ بِغَيْرِ مَا اكْتَسَبُوا فَقَدْ احْتَمَلُوا بُهْتَانًا وَإِثْمًا مُّبِينًا۔ (سورۃ الاحزاب ۵۷) اس آیت کریمہ کو نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں: فشرط علی المؤمنین أن یوذوا بغیر ما اکتسبوا، وأطلق الاذی فی خاصة النبی صلی اللہ علیہ

مجاہدین کی دوسری دلیل

اعلیٰ حضرت کے نزدیک دعائے استغفار سے ممانعت کا سبب:

مسلم شریف کی جس روایت میں ہے کہ والدہ مکرمہ کے لیے دعائے مغفرت کی اجازت نہیں دی گئی، اس کی مختلف تاویلیں کی گئی ہیں، اعلیٰ حضرت قدس سرہ ”شمول الاسلام“ میں فرماتے ہیں کہ استغفار سے نہی شرک پر دلیل نہیں، کیوں کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم ابتدائے اسلام میں مقروض کے جنازے پر نماز نہ پڑھتے، نماز جنازہ مغفرت کی دعا ہی ہے۔ اعلیٰ حضرت

وسلم من غیر شرط۔ یعنی اللہ تعالیٰ نے مسلمانوں کی اذیت (کی ممانعت) کے لیے یہ شرط رکھا کہ ایسے کام سے ہو جو انھوں نے نہیں کیا، اور خاص حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے حق میں ”اذی“ کو مطلق رکھا، جس کا حاصل ہوا کہ ان کو فعل مباح یا فعل حرام کسی سبب سے ان کو اذیت دینا حرام ہے۔ اسی وجہ سے جب حضرت علی رضی اللہ عنہ نے ابو جہل کی بیٹی سے نکاح کرنا چاہا تو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

انما فاطمة بضعة مني واني لا احرم ما أحل الله ولكن لا تجتمع ابنة رسول الله وابنة عدو الله عند رجل ابدأ۔ فاطمہ تو میرے جسم کا حصہ ہے، میں بیشک اللہ کے حلال کو حرام نہیں کرتا، لیکن رسول اللہ کی بیٹی اور عدو اللہ کی بیٹی ایک شخص کے نکاح میں جمع نہیں ہو سکتی۔ تو آپ نے اپنی بیٹی کو اپنے حکم میں رکھا کہ فاطمہ کو مباح فعل سے بھی اذیت دینے کی اجازت نہیں دی۔ (ملخصاً سبل الہدی والرشاد جلد اول صفحہ ۳۰۶ مطبوعہ لجنة احياء التراث الاسلامی قاہرہ)

لیکن امام العلوم والفنون قدوة علماء الانام امام جلال الدین سیوطی رحمہ اللہ نے اپنی کتاب ”مسالك الحنفا“ میں اس حدیث پر مفصل تجزیاتی اور تنقیدی بحث کی ہے، جس کو علامہ محمد بن یوسف شامی نے ”سبل الہدی والرشاد“ میں بھی انھیں الفاظ میں اپنی ترتیب سے شامل کیا ہے، ہم ذیل میں امام سیوطی کی ”مسالك الحنفا“ سے اس کا خلاصہ یہاں درج کرتے ہیں:

”ان ابی و اباک فی النار“ پر امام سیوطی کی بحث و تحقیق:

اس روایت کے کلمات ”ان ابی و اباک فی النار“ پر راویوں کا اتفاق نہیں۔ اسے حماد بن سلمہ نے ثابت بنانی عن انس روایت کیا ہے، جب کہ معمر نے ثابت بنانی عن انس جو روایت کی ہے وہ

کا دوسری تاویل یہ ہے کہ یہ ممانعت ”لیس ذلک لک“ کی قبیل سے ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم میدان محشر میں جب تمام اہل ایمان کی شفاعت فرما چکے ہوں گے اور آخر میں صرف وہ لوگ باقی رہ جائیں گے جن کے پاس توحید کے علاوہ کچھ بھی نہیں ہوگا تو سجدہ سے سر اٹھا کر بارگاہ الہی میں عرض کریں گے: یا رب ائذن لی فیمن قال لا الہ الا اللہ، ارشاد ہوگا: لیس ذاک الیک لکن وعزتہ وکبریائی وعظمتہ وجبرائی لا یرجن منها من قال لا الہ الا اللہ۔ یعنی یہ تمہارا کام نہیں مجھے میری عزت

حماد بن سلمہ سے مختلف ہے۔ اس سند سے کلمات یوں ہیں: اذا مررت بقبر کافر فبشرہ بالنار۔ (ترجمہ: جب تم کسی کافر کی قبر سے گزرو تو اسے جہنم کی خبر دو) ان کلمات میں تو ”والد کریم“ کے متعلق کچھ بھی نہیں۔ اور معمر کی روایت حماد بن سلمہ کی نسبت زیادہ قوی ہے، کہ معمر حماد سے ”اشبت“ ہیں، اس لیے کہ حماد کے حافظہ کے متعلق علمائے رجال کو کلام ہے، اور ان سے مناکیر بھی مروی ہیں، اسی وجہ سے امام بخاری نے اپنی صحیح میں حماد بن سلمہ کی روایت نہیں لی۔ مگر معمر کے متعلق ایسا کوئی کلام نہیں، اور وہ شیخین کے متفق علیہ راوی ہیں۔ لہذا ان کی روایت زیادہ قوی ہوگی۔

پھر یہ حدیث حضرت سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ کی سند سے بھی معمر عن ثابت عن انس کی ہی مثل ملی، جو یوں ہے:

اخرج البزار والطبرانی والبیہقی من طریق ابراہیم بن سعد عن الزہری عن عامر بن سعد عن ابیہ ان اعراباً قال لرسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم: ابن ابی؟ قال: فی النار، قال فاین ابوک؟ قال حیثما مررت بقبر کافر فبشرہ بالنار۔ وهذا اسناد علی شرط الشیخین فتحین الاعتماد علی هذا اللفظ وتقديمه علی غیرہ۔

ترجمہ: حضرت سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ ایک اعرابی نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کی: میرے باپ کا ٹھکانہ کیا ہے؟ فرمایا: جہنم میں، عرض کی: تو آپ کے والد کا؟ فرمایا: جب کبھی کسی کافر کی قبر سے گزرو تو اسے جہنم کی خبر سناؤ۔ یہ حدیث شیخین کی شرطوں پر ہے لہذا اس کے الفاظ پر ہی اعتماد کیا جائے گا، اور اس کو دوسری روایتوں پر مقدم قرار دیا جائے گا۔

وجلالات و کبریائی کی قسم میں ضرور جہنم سے ان کو نکالوں گا جنہوں نے لا الہ الا اللہ کہا۔ اور ابوین کریمین کا انتقال بلاشبہ عہد اسلام سے قبل ہوا۔ وہ صرف اہل لا الہ الا اللہ تھے تو نبی از قبیل ”لیس ذلک لک“ ہے۔ (ملخصاً فتاویٰ رضویہ مترجم جلد ۳۰)

اس مسئلے سے متعلق اعلیٰ حضرت کی نصیحت

”اپنا مسلک اس باب میں یہ ہے، جسے پسند ہو فہما و نعمت، ورنہ آخر اس سے تو کم نہ ہو کہ زبان روکے، دل صاف رکھے، کہ اس سے نبی کریم علیہ الصلاۃ والتسلیم کو اذیت ہوگی۔ مانا کہ طبرانی اور بیہقی میں اتنا اور ہے کہ پھر وہ اعرابی مسلمان ہو گیا، بولا: مجھے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے تھکا دینے والا کام دیا ہے، میں جس کافر کی قبر سے گزرتا ہوں اسے جہنم کی خبر سنا تا ہوں۔

ابن ماجہ میں ایک حدیث یوں ہے:

وقد اخرج ابن ماجہ من طریق ابراہیم بن سعد عن الزہری عن سالم عن ابيه قال جاء اعرابي الى النبي صلى الله عليه وآله وسلم فقال: يا رسول الله ان ابي كان يصل الرحم و كان و كان، فابن هو؟ قال: في النار، قال: فكانه وجد من ذلك، فقال: يا رسول الله! فابن ابوك؟ قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: حيشما مررت بقبر مشرك فبشره بالنار، فاسلم الاعرابي بعد، فقال: لقد كلفني رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم تعباً، ما مررت بقبر كافر الا بشرته بالنار. (مسالك الحنفيا في ابوي المصطفى صفحة ۵۹ مطبوعه مركز اهل سنت گجرات)

ترجمہ: حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے مروی ہے کہ ایک اعرابی حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی بارگاہ میں حاضر ہوئے اور عرض کی: یا رسول اللہ! میرے والد کہاں ہیں؟ وہ صلہ رحمی اور اس جیسے اچھے اعمال کرتے تھے، فرمایا: جہنم میں، راوی کہتے ہیں گویا ان اعرابی کو اس جواب پر افسوس ہوا تو عرض کی: یا رسول اللہ! تو آپ کے والد کہاں ہیں؟ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: تم جب کبھی کسی مشرک کی قبر

ایمان ابوین کریمین قطعی اجماعی نہیں، پھر ادھر کون سا قطع کون سا اجماع ہے؟۔ آدمی جانب ادب میں خطا کرے تو لاکھ درجہ بہتر ہے اس سے کہ معاذ اللہ اس کی خطا جانب گستاخی جائے۔ اور امام غزالی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ کسی مسلمان کی طرف گناہ و بیزاری نسبت جائز نہیں جب تک تو اتر سے ثابت نہ ہو۔ بے تواتر قطع مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف کیوں کر اولاد و جنین و چنان سے ہونا منسوب کر دیا جائے۔ حکم بر بانی نہ سہی حکم وجدانی تو ہو سکتا ہے، سچ ہے کہ ہم اللہ تعالیٰ پر حکم نہیں کر سکتے پھر دوسرے حکم کی کس نے گنجائش دی ہے؟ ادھر کون سی دلیل قطع پائی گئی؟ ایک

سے گزرتو اسے جہنم کی خبر سناؤ، اس کے بعد وہ اعرابی مسلمان ہو گئے، بولے: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے مجھے تھکا دینے والا کام دیا ہے، میں جس کسی کا قبر سے گزرتا ہوں اسے جہنم کی خبر دیتا ہوں۔

تو اس زیادت نے واضح کر دیا کہ بلاشبہ یہی عام الفاظ تھے جو حضور اقدس صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے صادر ہوئے، جسے اعرابی نے اسلام قبول کرنے کے بعد ایہ حکم سمجھا جس کی بجا آوری تھکا دینے والی تھی، پھر بھی وہ اسے جاری رکھے ہوئے تھے۔

اگر پہلی روایت کے مطابق جواب ہوتا تو اس میں ہرگز کوئی حکم نہ تھا۔ اس سے معلوم ہوا کہ پہلی روایت کے کلمات میں راوی سے تصرف ہو گیا، کہ انھوں نے اپنی سمجھ کے اعتبار سے روایت بالمعنی کر دیا۔ اور اس طرح کے تصرفات صحیحین میں متعدد روایتوں میں موجود ہیں۔

مستدرک میں معمر کی روایت کے مثل بلکہ اس سے زیادہ واضح ایک روایت ہے جس میں سائل نے صراحت کی ہے کہ میں حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے والد کے متعلق پوچھنا چاہتا تھا، لیکن ادباً اس سے اعراض کر کے دوسری طرح سوال کیا، وہ روایت یوں ہے:

فأخرج الحاكم في المستدرک وصححه عن لقيط بن عامر أنه
خرج والهدأ إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ومعه نهيك بن
عاصم بن مالك المنتفق، قال: لقدما المدينة لانسلاخ رجب فصلينا
معه صلاة الغداة لقام رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في الناس
خطيباً، فذكر الحديث إلى أن قال: فقلت: يا رسول الله! هل في أحد

بھی حدیث صحیح و صریح نہیں۔ تو اقل درجہ وہی سکوت و حفظ ادب رہا۔“

(ملخصاً فتاویٰ رضویہ مترجم ۳۰/۲۸۸، ۲۸۹)

پھر حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے آباء و اہبات کے مبارک ناموں سے استیناس کرتے ہوئے ان کے جنتی ہونے کو ترجیح دی ہے اور ان ناموں کے اشارے کو نکتۃ الہیہ قرار دے کر اس کی تفصیل فرمائی۔

پھر ۳۵ اعاظم علمائے کرام کے اسمائے گرامی ذکر کیے ہیں جو یہی (ابوین کریمین کی نجات

ممن مضی منا فی الجاہلیۃ من خیر؟ لقال رجل من عرض قریش: ان اباک المتفق فی النار، لکانہ وقع بحر بین جلد وجهی ولحمی مما قال لابی علی رؤوس الناس، فہممت ان اقول: وأبوک یا رسول اللہ؟ ثم نظرت فاذا الاخری أجمل فقلت: وأهلک یا رسول اللہ؟ قال: ما أتیت علیہ من قبر قرشی أو عامری مشرک لقل: أرسلنی الیک محمد فأبشروک بما بشروک. (مسائل الحنفیۃ صفحہ ۶۱)

ترجمہ: امام حاکم نے لقیط بن عامر کی سند سے تخریج کی اور اسے صحیح قرار دیا کہ وہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی بارگاہ کے لیے نکلے، ساتھ میں نہیک بن عاصم بن مالک المستنق بھی تھے، ان کا بیان ہے کہ ہم مدینہ منورہ ماہ رجب کے آخر میں آئے اور ان کے ساتھ صبح کی نماز پڑھی، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خطبہ کے لیے لوگوں میں کھڑے ہوئے، اور یہ حدیث ارشاد فرمائی، یہاں تک کہ راوی کہتے ہیں میں نے عرض کی: یا رسول اللہ! کیا گزرے ہوئے لوگوں میں کسی کے اندر بھلائی ہے؟ قریشی لوگوں میں سے ایک شخص نے کہا: تمہارے باپ مستنق جہنم میں ہے، گویا اس نے سب کے سامنے میرے والد کے متعلق یہ کہہ کر میرے چہرے اور گوشت کے مابین آگ لگا دی، تو میں نے سوچا کہ عرض کروں: اور اے اللہ کے رسول! آپ کے باپ؟ پھر میں نے غور کیا تو دوسرا جملہ اس سے بہتر سمجھ آیا تو میں نے کہا: آپ کے گھر والے؟ یا رسول اللہ! فرمایا: جس کسی قرشی یا عامری مشرک کی قبر پر آؤ تو کہو: مجھے رسول اللہ نے تمہارے پاس یہ پیغام دے کر بھیجا کہ

کا) موقف رکھتے ہیں، جنہوں نے صراحت کی ہے، جن میں امام بن شاہین و خطیب بغدادی سے لے کر امام سید ابن عابدین شامی تک کا نام ہے۔ اور بنظر کلیت دیکھیں تو امام غزالی و امام الحرمین و امام باقلانی بلکہ امام شافعی کی نصوص قاہرہ موجود ہیں بلکہ تمام ائمہ اشاعرہ و ماتریدیہ سے مشائخ بخارا تک سب کا یہی مقتضائے مذہب ہے۔ بلکہ علامہ زرقانی شرح مواہب میں ائمہ قائلین نجات کے اقوال ذکر کے فرماتے ہیں:

هذا ما وقفنا عليه من لصوص علمائنا ولم نر لغيرهم ما يخالفه الا ما يشتم

سنادوں جو تمہیں سنانے کو کہا ہے۔

اس روایت میں کوئی اشکال نہیں، یہ سب سے واضح تر روایت ہے۔

باپ سے مراد چچا ابوطالبؓ ہے۔

اور اگر پہلی روایت کے الفاظ ”فاین ابوک“ اور ”ان ابی“ ثابت بھی ہو تو اس سے آپ کے چچا ابوطالبؓ مراد ہونے میں کیا مانع ہے؟ جیسے کہ امام فخر الدین رازی نے کہا کہ ”اب ابراہیم“ سے مراد ابراہیم علیہ السلام کے چچا ہیں، اس کی تائید دو وجوہوں سے ہوتی ہے:

(۱) حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے دور میں اس کا اطلاق ابوطالبؓ پر عام تھا، چنانچہ مشرکین ابوطالبؓ سے بھی یوں کہتے تھے: قل لا ینک یرجع عن شتم آلہتا، آپ اپنے بیٹے سے کہہ دیں کہ ہمارے معبودوں کو برا کہنے سے باز آ جائیں۔ ایک بار جب ان لوگوں نے کہا کہ ہمیں اپنا بیٹا دیدیں اور اس کی جگہ اس لڑکے کو لے لیں، تو ابوطالبؓ نے کہا: أعطیکم ابنی تقتلونہ و آخذ ابکم اکفله لکم! (تمہیں اپنا بیٹا دیدوں تاکہ تم اسے قتل کر دو اور تمہارا بیٹا لے کر تمہارے لیے پالوں)۔ ابوطالبؓ جب حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کو لے کر شام کے سفر پر گئے تھے اور بحیراراب کے پاس قیام کیا تھا تو اس نے کہا تھا: یہ آپ کے کون ہیں؟ ابوطالبؓ نے کہا تھا: هذا ابنی، (یہ میرے بیٹے ہیں) تو اس نے کہا: اس لڑکے کے والد زندہ نہیں ہوں گے۔ تو ابوطالبؓ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے باپ کے طور پر مشہور تھے، کیوں کہ وہ چچا تھے، اور بچپن سے ان کی کفالت و تربیت کی تھی، تو ہو سکتا ہے سوال انھیں کے متعلق ہو۔

(۲) اسی جیسی ایک روایت میں ابوطالبؓ کا ذکر ہے۔

من نفس ابن دحية وقد تكفل برده القرطبي۔ یہ ہمارے علما کے وہ نصوص ہیں جن پر میں واقف ہوا اور ان کے غیر سے کہیں اس کا خلاف نظر نہ آیا سوائے ایک بوئے خلاف کے جو ابن دحیہ کے کلام سے پائی گئی، اور امام قرطبی نے اس کا رد کر دیا۔

ایک حیرت انگیز واقعہ

آخر میں اعلیٰ حضرت قدس سرہ نے یہ واقعہ حضرت سید احمد مصری کے حاشیہ طحاوی علی الدر المختار سے پیش کیا:

اخرج الطبراني عن ام سلمة : ان الحارث بن هشام أتى النبي صلى الله عليه وآله وسلم يوم حجة الوداع فقال : يا رسول الله ! انك تحث على صلة الرحم والاحسان الى الجار وابرار اليتيم واطعام الضيف واطعام المساكين وكل هذا كان يفعله هشام بن المغيرة، فما ظنك به يا رسول الله؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: كل قبر لا يشهد صاحبه ان لا اله الا الله فهو جدوة من النار، وقد وجدت عمي اباطالب في طمطم من النار، فأخرجه الله لمكانه مني، واحسانه اليّ فجعله في ضحضاح من النار.

ترجمہ: حارث بن ہشام حجۃ الوداع کے دن نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی بارگاہ میں حاضر ہوئے، عرض کی: یا رسول اللہ! آپ صلہ رحمی اور پڑوسیوں کے ساتھ حسن سلوک، یتیم کے ساتھ بھلائی، مہمانوں اور مسکینوں کو کھانا کھلانے کو کہتے ہیں، یہ سب کام ہشام بن مغیرہ بھی کرتا تھا، آپ اس کے بارے میں کیا کہتے ہیں؟ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ہر قبر جس کا مکیں اللہ کی وحدانیت کی گواہی نہ دیتا تھا وہ جہنم کی آگ ہے، میں نے اپنے چچا ابوطالب کو جہنم کی نخلی سطح میں پایا تو اللہ نے میرے ساتھ ان کے تعلق اور احسان کے سبب انھیں وہاں سے نکال کر جہنم کے اوپری حصے میں رکھ دیا۔

امام سیبلی الروض الانف میں فرماتے ہیں:

وفي حديث آخر ما يصححه وهو "ان رجلاً قال له يا رسول الله

ایک عالم رات بھر مسئلہ ابوین کریمین رضی اللہ تعالیٰ عنہما میں متفکر رہے کہ کیسے تطبیق اقوال ہو؟، اسی فکر میں چراغ پر جھک گئے کہ بدن جل گیا، صبح ایک لشکری آیا کہ میرے یہاں آپ کی دعوت ہے، راہ میں ایک دکاندار باٹ ترازو لیے بیٹھا ملا، انھوں نے اٹھ کر ان عالم کے گھوڑے کی باگ پکڑی اور کچھ عربی اشعار سنا کر بولے:

اے شیخ! انھیں لے، اور نہ رات کو جاگ نہ اپنی جان کو فکر میں ڈال، کہ تجھے چراغ جلا دے۔ ہاں جہاں جا رہا ہے وہاں نہ جا، کہ لقمہ حرام کھانے میں نہ آئے۔ ان کے اس فرمانے

این ابی؟ فقال: فی النار، فلما ولی الرجل قال علیہ السلام ان ابی و اباک فی النار و لیس لنا ان نقول نحن هذا فی ابویہ صلی اللہ علیہ وسلم لقولہ علیہ السلام: لا تؤذوا الاحیاء بسب الاموات، واللہ عزوجل یقول: ان الدین یؤذون اللہ ورسولہ لعنہم فی الدنیا و الآخرة (الاحزاب ۷۵) واما قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم لذلك الرجل هذه المقالة لانه وجد فی نفسه، وقد قیل انه قال این ابوک أنت؟ فحینئذ قال ذلک، وقد رواہ معمر بن راشد بغير هذا اللفظ فلم یدکر أنه قال له: ان ابی و اباک فی النار” ولكن ذکر أنه قال له: اذا مررت بقبر کافر فبشره بالنار، وروی حدیث غریب لعله ان یصح و جدته بخط جدي ابی عمرون احمد بن ابی الحسن القاضی رحمہ اللہ بسند فیہ مجهولون ذکر أنه نقله من کتاب التسخیر من کتاب معوذ بن داود بن معوذ الزاهد یرفعه الی عبدالرحمن بن ابی الزناد عن هشام بن عروة عن ابیہ عن عائشة رضي اللہ عنہا أخبرت أن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سأل رثہ أن یحیی ابویہ فأحیاهما له و آمانا به ثم أماتهما“ واللہ قادر علی کل شیء، و لیس تعجز رحمته و قدرته عن شیء، و لیبیہ علیہ السلام أهل أن یخصه بما شاء من فضله و ینعم علیہ بما شاء من کرامته صلوات اللہ علیہ و آلہ وسلم. (الروض الالف جلد ثانی صفحہ ۱۲۱)

سے وہ عالم دم بخود رہ گئے پھر انھیں تلاش کیا پتہ نہ پایا۔

فقہ اکبر کی الحاقی عبارت کی تحقیق

حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے والدین کریمین کے متعلق امام ابوحنیفہ کی طرف ایک عبارت منسوب ہے: ”ابو النبی صلی اللہ علیہ وسلم ماتا علی الکفر“ جو فقہ اکبر کے

ترجمہ: دوسری حدیث میں ہے جسے صحیح قرار دیا کہ ایک شخص نے آپ سے عرش کی یا رسول اللہ! میرے باپ کہاں ہیں؟ فرمایا: جہنم میں، جب وہ شخص لوٹا تو فرمایا: میرے اور تمہارے باپ جہنم میں ہیں، اور ہمیں حق نہیں کہ ہم ایسا حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے والدین کے متعلق کہیں، کہ حضور نے فرمایا: زندوں کو مردوں کو برا کہنے کے سبب اذیت نہ دو، اور اللہ عز و جل کا ارشاد ہے: بیشک وہ لوگ جو اللہ و رسول کو اذیت دیتے ہیں ان پر اللہ کی لعنت ہے دنیا و آخرت میں۔ اور حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ بات اس شخص سے اس لیے کہی کیوں کہ اس کے دل پر اس کا اثر ہوا تھا، کہا گیا ہے کہ اس نے عرض کی: آپ کے باپ کہاں ہیں؟ اس وقت آپ نے وہ بات فرمائی، اور معمر بن راشد نے یہ روایت دوسرے الفاظ میں ذکر کی ہے، جس میں یہ ذکر نہیں کہ آپ نے اسے کہا ہو: میرے اور تمہارے باپ جہنم میں ہیں، بلکہ بیان کیا کہ آپ نے اس سے فرمایا: جب کبھی کسی کافر کی قبر سے گزرو تو اسے جہنم کی خبر دو۔ ایک اور غریب روایت ہو جو ہو سکتا ہے صحیح ہو جسے میں نے اپنے جد ابو عمران احمد بن ابوالحسن قاضی رحمہ اللہ سے ایسی سند سے پایا جس میں کئی راوی مجہول ہیں، انھوں نے ذکر کیا کہ اسے ایسی کتاب سے نقل کیا ہے جو معوذ بن داود بن معوذ سے منقول ہے، جو حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے مرفوعاً مروی ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے اپنے رب سے دعا کی کہ ان کے والدین کو زندہ کر دے، تو اللہ نے ان کے لیے ان دونوں کو زندہ کر دیا، اور وہ دونوں ان پر ایمان لائے پھر انھیں موت دیدی، اور اللہ تعالیٰ ہر چیز پر قادر ہے، اس کی رحمت و قدرت کسی بات سے عاجز نہیں، اس کے نبی علیہ السلام اہل ہیں کہ انھیں جس فضل سے چاہے خاص کرے اور ان پر جو انعام و اکرام چاہے کرے، صلوات اللہ علیہ وآلہ وسلم۔

ایک نسخے میں موجود ہے، لیکن فقہ اکبر کے باقی نسخے اس سے خالی ہیں، اس عبارت کی نسبت امام اعظم کی طرف حد درجہ مشکوک ہے، بلکہ اعلیٰ حضرت قدس سرہ نے بطور جزم ارشاد فرمایا کہ ہمارے امام اعظم کا دامن اس سے پاک ہے کہ والدین کریمین پر کفر کا قول کریں۔ ملا علی قاری نے اسی مخدوش نسخہ پر شرح لکھی تو اسی کو بنیاد بناتے ہوئے اس مسئلے پر رسالہ بھی لکھ ڈالا۔ ذیل میں اس عبارت کی نسبت کے تعلق سے دیکھتے ہیں کہ محققین کیا فرماتے ہیں۔

علامہ زاہد بن حسن کوثری کی تحقیق

علامہ محمد زاہد بن حسن الکوثری امام ابو حنیفہ کے رسالہ ”العالم والمعلم“ کے تعارف میں الفقہ اکبر کے متعلق لکھتے ہیں:

فقہ اکبر کا وہ نسخہ جو ابو مطیع عن ابی حنیفہ مروی ہے اسے الفقہ الاوسط کہتے ہیں اور جو امام ابو حنیفہ کے صاحبزادے حضرت حماد سے مروی ہے اس کو الفقہ اکبر کہا جاتا ہے۔ فقہ اکبر اور اس کی شرحیں کئی جگہوں سے شائع ہو چکی ہیں، اس کا مخطوطہ نسخہ مدینہ منورہ میں شیخ الاسلام علامہ عارف حکمت کی لائبریری میں ملا جس کا نمبر ۲۲۶ ہے۔ اس کے شروع میں سند کچھ یوں ہے:

علي بن احمد فارسي عن نصير بن يحيى عن ابن مقاتل عن عصام بن يوسف عن حماد بن أبي حنيفة عن أبيه۔

اس لائبریری میں حضرت حماد کی روایت سے فقہ اکبر کے یہ دونوں نسخے موجود ہیں جو قدیم اور صحیح نسخے ہیں۔ آگے کی بات شیخ کوثری کی ہی عبارت میں یوں ہے:

فياليت بعض الطابعين قام باعادة طبع الفقہ الاكبر من هاتين النسختين مع المقابلة بنسخ دار الكتب المصرية، ففي بعض تلك النسخ: ”وابوا النبي صلى الله عليه وسلم ماتا على الفطرة“ و”الفطرة“ سهلة التحريف الى ”الكفر“ في الخط الكوفي، وفي اكثرها ”ما ماتا على الكفر“ كأن الامام الاعظم يريد الرد به على من يروي حديث ”ابي وابوك في النار“ ويروي كونهما من اهل

النار، لأن انزال المرء في النار لا يكون الا بدليل يقيني، وهذا الموضوع ليس بموضوع عملي حتى يكفي فيه بالدليل الظني. ويقول الحافظ محمد المرتضى الزبيدي شارح الاحياء والقاموس في رسالته "الانتصار لو الذي النبي المختار": و كنت رأيتها بخطه عند شيخنا أحمد بن مصطفى العمري الحلبي مفتي العسكر العالم المعمر. ما معناه: ان الناسخ لما رأى تكرار "ما" في "ما ماتا" ظنّ أنه احدهما زائدة فحذفها فداعت نسخته الخاطئة، ومن الدليل على ذلك سياق الخبر، لأن أبا طالب والأبوين لو كانوا جميعاً على حلة واحدة لجمع الثلاثة في الحكم بجمله واحدة لا بجملتين مع عدم التخالف بينهم في الحكم. وهذا رأي وجيه من الحافظ الزبيدي الا أنه لم يكن رأى النسخة التي فيها "ما ماتا" وانما حكى ذلك عن رأها، واني بحمد الله رأيت لفظ "ما ماتا" في نسختين بدار الكتب المصرية قديمتين كما رأى بعض أصدقائي لفظي "ما ماتا" و "على الفطرة" في نسختين قديمتين بمكتبة شيخ الاسلام المذكورة. وعلي القاري بنى شرحه على النسخة الخاطئة وأساء الأدب سامحه الله. (العقيدة والكلام من أعمال الامام الكوثري صفحة ٥٦٩ مطبوعة دار الكتب العلمية بيروت)

ترجمہ: کاش کوئی طابع فقہ اکبر کے ان دونوں نسخوں سے دارالکتب المصریہ کے نسخوں کے ساتھ مقابلہ کر کے طبع کرتا۔ کہ اس کے ایک نسخے میں ہے: و ابوا النبی صلی اللہ علیہ وسلم ماتا علی الفطرة" اور خط کوئی میں لفظ "الفطرة" کی "الکفر" سے تحریف آسان ہے۔ اور اکثر نسخوں میں

یوں ہے: ”مامانا علی الکفر“ گویا امام ابو حنیفہ اس کا رد فرما رہے ہیں جو حدیث پاک ”ابی وابوک فی النار“ کو والدین کریمین کے (معاذ اللہ) جہنمی ہونے کی روایت قرار دیتا ہے۔ کیوں کہ کسی انسان کو جہنمی قرار دینا یقینی دلیل سے ہی ہو سکتا ہے، اور یہ موضوع عمل سے متعلق نہیں کہ اس میں دلیل ظنی کافی ہو۔

حافظ محمد مرتضیٰ زبیدی شارح احياء العلوم اور صاحب قاموس اپنے رسالہ ”الانحصار لوالدي النبي المختار“ میں فرماتے ہیں: میں نے اسے انھیں کے خط میں اپنے شیخ احمد بن مصطفیٰ عمری حلبی کے یہاں دیکھا، جس کا مفہوم یہ ہے کہ کاتب نے جب ”مامانا“ میں کلمہ ”ما“ کی تکرار دیکھا تو سمجھا کہ ایک ”ما“ زائد ہو گیا ہے، تو اسے حذف کر دیا، پھر وہی غلط نسخہ پھیل گیا۔ اس کی دلیل سیاق کلام ہے، کیوں کہ ابوطالب اور ابویں اگر سب ایک ہی حالت پر ہوتے تو تینوں کا حکم ایک ہی جملے میں ذکر کر دیتے، نہ کہ ان کا ایک جیسا حکم ہونے کے باوجود دو الگ الگ جملوں میں ذکر کریں۔ حافظ زبیدی کی یہ رائے اچھی ہے، مگر انھوں نے وہ نسخہ خود نہیں دیکھا جس میں ”مامانا“ ہے، بلکہ انھوں نے دیکھنے والے سے حکایت کی ہے۔ اور میں نے بحمدہ تعالیٰ دارالکتب المصریہ کے دو قدیم نسخوں میں یہ عبارت ”مامانا“ دیکھی ہے، جیسا کہ میرے بعض احباب نے ”مامانا“ اور ”علی الفطرة“ دونوں کلمات شیخ الاسلام کی مذکورہ لاہری کے نسخے میں دیکھا ہے۔ ملا علی قاری نے اپنی شرح کی بنا اس نسخے پر کی ہے جس میں یہ غلطی ہے۔ اور ان سے ادب نہ ہو سکا، اللہ انھیں معاف کرے۔ انتہی

اعلیٰ حضرت قدس سرہ کی تحقیق

اعلیٰ حضرت قدس سرہ فرماتے ہیں:

علامہ فضل رسول بدایونی نے المعتقد میں قاضی عیاض کی شفا مع شرح ملا علی قاری سے

ایک اقتباس درج کیا:

وقال القاضي: قال عمر بن عبدالعزيز لرجل انظر لنا كاتباً يكون أبوه عربياً فقال كاتب له: قد كان أبوا النبي صلى الله عليه وسلم كافراً، فقال: جعلت هذا مثلاً، فعزله وقال لا تكتب لي أبداً، قال القاري: وهذا يوافق ما قال امامنا في الفقه الأكبر: ان والدي رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ماتا على الكفر الى أن قال ولكن لا يجوز أن يذكر مثل هذا في مقام المعرفة. (المعتقد صفحہ ۱۶۷ الجمع الاسلامی مبارک پور)

ترجمہ: قاضی عیاض فرماتے ہیں: حضرت عمر بن عبدالعزیز نے ایک شخص سے کہا: ہمارے لیے ایک ایسا کاتب تلاش کرو جس کے باپ عربی ہوں، ایک کاتب نے کہا: نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے باپ کافر تھے، بولے: تم نے ایسی مثال پیش کی؟ اور اسے یہ کہہ کر معزول کر دیا کہ اب کبھی میرے یہاں کتابت کا کام نہیں کرو گے، ملا علی قاری فرماتے ہیں: یہ ہمارے امام کے اس قول کے موافق ہے جو فقہ اکبر میں ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے والدین نے کفر پر دنیا سے رحلت کی..... لیکن عار دلانے کے طور ایسا کہنا جائز نہیں۔

اس پر امام احمد رضا قدس سرہ حاشیہ میں فرماتے ہیں:

یہ بات ہمارے سردار امام اعظم رضی اللہ عنہ سے ثابت نہیں۔ علامہ سید طحاوی رحمہ اللہ تعالیٰ حاشیہ در مختار کے باب نکاح الکافر میں فرماتے ہیں: جو فقہ اکبر میں ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے والدین کفر پر فوت ہوئے یہ امام اعظم کو بدنام کرنے کے لیے کسی نے بڑھا دیا ہے، اس کی دلیل فقہ اکبر کے وہ معتمد نسخے ہیں جن میں ایسی کوئی عبارت نہیں۔ امام ابن حجر مکی اپنے فتاویٰ میں فرماتے ہیں: یہ جو عبارت ہے وہ امام ابو حنیفہ نعمان بن ثابت کوئی کی نہیں بلکہ دوسرے ابو حنیفہ یعنی ابو حنیفہ محمد بن یوسف بخاری کی ہے۔ اور اگر تسلیم کر بھی لیا جائے کہ امام ابو حنیفہ نے ایسا لکھا ہو تو اس کا مفہوم یہ ہے کہ والدین کریمین زمانہ کفر میں فوت ہوئے، جس کا

یہ مطلب نہیں کہ وہ دونوں خود بھی کفر سے ملوث تھے۔

(اعلیٰ حضرت فرماتے ہیں) اس مفہوم کا ایک قرینہ وہ عبارت بھی ہے جو فقہ اکبر کے بعض نسخوں میں ہے: **ورسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم مات علی الایمان**، یعنی حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی وفات ایمان پر یعنی زمانہ اسلام میں ہوئی، علامہ علی قاری نے خود اس عبارت کی نسبت کی صحت پر شک ظاہر کیا ہے، اور لکھا: اس عبارت کے صحیح ہونے کی تقدیر پر شاید امام کا مقصد یہ ہوا، تو والدین والی عبارت پر ملا علی قاری کا یقین تعجب خیز ہے، حالانکہ دونوں عبارتوں سے معتمد نسخے خالی ہیں۔ بلکہ یہ بات قطعی طور پر معلوم ہے کہ اس مسئلے میں اگر ان حضرات کی ترجیح کا اعتبار کیا جائے تو اس کا زیادہ سے زیادہ حاصل حصول ظن ہوگا، جس کی حیثیت غالب الرائے کے مقابل وہ نہیں کہ مخالف رائے کمزور پڑ جائے، کجا یہ کہ یہاں کوئی قطعی دلیل ہو۔ اور جو امام اعظم ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کی سیرت و کردار کا مطالعہ رکھتا ہے اسے یقیناً معلوم ہوگا کہ قطعی دلیل نہ ہونے کی صورت میں آپ اس جیسے معاملے میں دخل دینے سے حد درجہ اجتناب کرتے تھے، آپ تو وہ امام ہیں کہ عام لوگوں کے متعلق نقد و جرح کرتے نہیں سنے گئے، تو کجا رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے والدین کریمین کے متعلق ایسا کریں، پھر ایسا شدید اہتمام کیوں کریں گے کہ اصول عقائد کی کتاب میں اسے شامل کر دیں، یہ وہ وجہ قدح ہے کہ اگر ایسی روایت ثابت بھی مان لی جائے تو یہ انقطاع باطنی کا سبب ہوگی جو ہمارے امام کی اس سے پاک دامن کو ثابت کرے گی۔

اعلیٰ حضرت قدس سرہ کا حاشیہ ہے: —

لم یثبت هذا عن سيدنا الامام الأعظم رضي الله تعالى عنه،
قال العلامة السيد الطحطاوي رحمه الله تعالى في حاشيته على
الدر المختار من باب نكاح الكافر وما في الفقه الأكبر من أن
والديه صلى الله تعالى عليه وسلم ماتا على الكفر فمدسوس على
الامام، ويدل عليه أن النسخ المعتمدة منه ليس فيها شيء من

ذلک، قال ابن حجر المکی فی فتاواہ: والموجود فیہا ذلک
لأبی حنیفۃ محمد بن یوسف البخاری لا لأبی حنیفۃ النعمان بن
ثابت الکوفی، وعلى التسلیم أن الامام قال ذلک فمعناه أنهما ماتا
فی زمن الکفر، وهذا لا یقتضی اتصافهما به.

أقول: ولهذه العبارة قرینة أخرى توجد مثلها فی بعض النسخ
دون الأخری، وهی قوله: ورسول الله صلی الله تعالیٰ علیہ وسلم
مات علی الایمان، والعلامة القاری نفسه قد ارتاب فی صحة
نسبتها الی الکتاب، حیث قال: لعل مرام الامام علی تقدیر صحة
ورود هذا الکلام الخ فالقطع بصحة هذه مع اشتراكهما فی خلو
النسخ المعتمدة عنهما مما یفرض الی التعجب، ثم أقول: معلوم
قطعاً أن الترجیح فی المسئلة لو فرض الی هؤلاء لم تكن قصاره
الا ظن لم یبلغ من غالب الرأي مبلغاً یتضاء ل دونه الخلاف، فضلاً
عن أن یکون هناك قاطع، ومن سیر سیر هذا الامام الأجل رضي
الله تعالیٰ عنه أیقن أنه کان أعقل من الهجوم علی مثل هذا من دون
قاطع، وهو الذی لم یسمع قط یقع فی آحاد الناس فكیف بأبوی
رسول الله صلی الله تعالیٰ علیہ وسلم، فكیف بهذا الاعتناء
الشدید به الباعث علی ادراجه فی کتاب أصول الدین، فهو ان
سلم ثبوته رواية کان هذا انقطاعاً باطناً، مثبتاً لنزاهة امامنا عن لوثه.

(المعتمد المستند صفحہ ۱۶۷، ۱۶۸)

اعلیٰ حضرت قدس سرہ کی یہ پوری عبارت امام ابوحنیفہ قدس سرہ کی طرف اس بات کی
نسبت کو روایت اور درایت دونوں طرح غلط ثابت کر رہی ہے۔ نیز ملا علی قاری پر یہ قدح بھی امام
احمد رضا قدس سرہ کی طرف سے معقول ہے کہ ایک عبارت کی نسبت مشکوک ہوئی تو دوسری

عبارت کی نسبت پر جزم کیسے؟ حالانکہ دونوں عبارتیں عام نسخوں میں موجود نہیں۔

ابوطالب کے ایمان و کفر کی بحث

ایمان کی حقیقت، اس کی تعریف اور شرطوں کا بیان علم کلام کا مرکزی موضوع ہے، جس میں تصدیق قلبی کے ساتھ اقرار باللسان کی ضرورت اور مرتبے کا بھی ذکر آتا ہے، اس سلسلے میں اعلیٰ حضرت نے ابوطالب کے کفر و ایمان کی بحث میں ان امور کا تذکرہ کیا ہے، اس لیے ذیل میں ہم اس سلسلے میں اعلیٰ حضرت کی تحقیقات درج کرتے ہیں۔

تہنید

حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے والدین کریمین بلکہ تمام آبا و اجداد حضرت آدم علیہ السلام تک سب کے سب موحد اور مومن تھے، یہی اجلہ ائمہ کرام کا موقف ہے اور اسی کو اعلیٰ حضرت قدس سرہ نے اپنی تصنیفات میں ثابت کیا ہے۔ لیکن حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے اعمام میں جن کو حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی بعثت رسالت کا وقت میسر ہوا ان میں حضرت امیر حمزہ اور حضرت عباس بن عبدالمطلب کو ایمان کی دولت نصیب ہوئی، اس پر اتفاق ہے، لیکن ابولہب اور ابوطالب قضائے الہی سے اس دولت سے محروم رہے۔ ہاں، اعلیٰ حضرت فرماتے ہیں کہ ان دونوں کے کفر میں فرق یہ ہے کہ ابولہب کا کفر ضروریات دین سے ہے کہ جو اسے کافر نہ کہے خود کافر ہو جائے گا۔ اور ابوطالب کا معاملہ ایسا نہیں کہ خلاف پر تکفیر کا احتمال ہو۔

ابوطالب کا معاملہ

ابوطالب کو اعلان نبوت اور بعثت کا زمانہ ملا اور انھیں ہر طرح سے ایمان کی دعوت پہنچی، اس لیے وہ تمام علمائے امت کے نزدیک صریح ایمان لانے اور کلمہ شہادت کے اقرار صریح کے مکلف تھے۔ کسی ایک روایت سے بھی ثابت نہیں کہ انھوں نے صریح اقرار کیا ہو۔ اگرچہ تاحیات حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کی نصرت و حمایت میں رہے اور ان کے فضائل و کمالات کے بھی قائل و معترف رہے، مگر ایمان لانے سے محترز رہے، اور حدیث صحیح میں ہے کہ حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے مرض الموت میں کلمہ شہادت پڑھنے کی گزارش کی، لیکن وہ انکار ہی پر قائم رہے،

بلکہ ان کے ایمان سے محرومی پر چند آیات طیبہ بھی نازل ہوئیں، لہذا ان کے ایمان سے محرومی پر جمہور ائمہ حدیث و تفسیر و سیر و تاریخ کا اتفاق ہے۔ اس لیے اعلیٰ حضرت نے اس معاملے میں حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے والدین کریمین کے متعلق موقف سے مختلف موقف اختیار کیا ہے، اس کا سبب دونوں مسئلوں میں دلائل کا فرق ہے۔ والدین کریمین کے متعلق معاذ اللہ کفر پر خاتمے کا ذکر نہ قرآن میں ہے نہ کسی حدیث صریح میں نہ سیر و تاریخ میں۔ اس کے برخلاف ابوطالب کی ایمان سے محرومی پر دلائل کا انبار ہے۔ اس لیے اعلیٰ حضرت اس مسئلے میں جمہور علمائے امت کے ساتھ کھڑے نظر آتے ہیں۔

اسی مسئلے سے متعلق آپ کی بارگاہ میں بدایوں سے ۱۲۹۲ھ میں سوال آیا تو پہلے ایک مختصر رسالہ معتبر الطالب فی شیون ابی طالب تصنیف فرمایا، پھر اسی کے متعلق دوسرا سوال احمد آباد سے ۱۳۱۶ھ میں آیا تو آپ نے اس کے جواب میں ایک مفصل رسالہ ”شرح الطالب فی مبحث ابی طالب“ تصنیف فرمادیا، یہ دوسرا رسالہ پہلے رسالے کی تفصیل اور شرح کے درجے میں ہے۔ اس رسالے میں ابوطالب کی ایمان سے محرومی کو جمہور اہل سنت کا موقف قرار دیتے ہوئے ان کے صاحب ایمان ہونے کو رد و انقض کا قول قرار دیا۔ اور اپنے اس موقف کو بارہ صحابہ کرام، نو تابعین کرام، چار تبع تابعین، بارہ اجلہ مفسرین، اکتیس اجلہ محدثین، بارہ فقیہائے کرام و علمائے اصول کے حوالے سے ذکر کیا، اور کل ایک سو تیس (۱۳۰) کتابوں کے حوالے سے اس موقف کو مبرہن فرمایا۔ یہ رسالہ فتاویٰ رضویہ مترجم کے ۲۹ ویں جلد میں صفحہ ۶۵۵ سے ۷۳۹ تک پھیلا ہوا ہے۔

”شرح الطالب فی مبحث ابی طالب“ کا خاکہ

رسالہ شرح الطالب دس فصلوں پر مشتمل ہے۔

فصل اول: آیات قرآنیہ سے اثبات، جس میں تین آیتیں پیش کیں۔

اول: اِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ اُحِبَّتَ وَلٰكِنَّ اللّٰهَ يَهْدِي مَنْ يُّشَاءُ الْاٰیة۔

ثانی: مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِيْنَ اٰمَنُوْا اَنْ يَّسْتَغْفِرُوْا لِلْمُشْرِكِيْنَ وَلَوْ كَانُوْا اَوْلٰی

قُرْبٰی مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمْ اَنَّهُمْ اَصْحٰبُ الْجَحِيْمِ۔

ثالث: وَهُمْ يَنْهَوْنَ عَنْهُ وَيَنْتَوْنَ عَنْهُ وَإِنْ يُهْلِكُونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ۔

معبر کتب تفسیر اور کتب حدیث سے واضح کیا کہ یہ تینوں آیتیں ابوطالب کے حق میں نازل ہوئیں۔

فصل ثانی: احادیث طیبہ کے بیان میں جس میں ۱۵ احادیث طیبہ پیش فرمائیں۔ جن میں سے دو روایتیں درج ذیل ہیں: صحیحین میں ہے کہ حضرت عباس رضی اللہ عنہ عرض کرتے ہیں: حضور نے اپنے چچا ابوطالب کو کیا نفع دیا؟ بخدا وہ حضور کی حمایت کرتے اور آپ کے لیے لڑتے تھے، فرمایا: هُوَ فِي ضَحَضَاحٍ مِنْ نَارٍ وَلَوْ لَآ أَنَا لَكَانَ فِي الدَّرَكِ الْأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ، (وہ جہنم کے اوپری حصے میں ہیں اگر میں نہ ہوتا تو جہنم کے سب سے نچلے طبقے میں ہوتے۔)

دوسری حدیث بھی صحیحین میں ہے: أَهْوَنُ أَهْلِ النَّارِ عَذَاباً أَبُو طَالِبٍ وَهُوَ مُنْتَعِلٌ بِنَعْلَيْنِ مِنْ نَارٍ يَغْلِي مِنْهُمَا دِمَاعُهُ۔ بیشک دوزخیوں میں سب سے کم عذاب ابوطالب پر ہے، وہ آگ کے دو جوتے پہنے ہوئے ہیں جس سے ان کا دماغ کھولتا ہے۔

فصل ثالث: اقوال ائمہ کرام و علمائے اعلام کے بیان میں جس میں کل ۱۰۵ ائمہ کرام و علمائے اعلام کی عبارتیں درج فرمائیں۔

فصل رابع: شارحین حدیث کی عبارات، جس میں چھ عبارات لائے۔

فصل خامس: کتب عقائد جس میں سات علمائے اصول عقائد کے حوالے درج فرمائے۔

فصل سادس: عبارات علمائے سیرت و تاریخ، جس میں گیارہ علمائے سیرت کی عبارتیں درج فرمائیں۔

فصل سابع: شبہات کے ازالہ میں، جس میں اس موقف سے اختلاف رکھنے والوں کے کل نو شبہات کا مفصل جواب ہے۔

فصل ثامن: میں ابوطالب کے لیے دعائیہ کلمات مثلاً رضی اللہ عنہ وغیرہ کے استعمال سے ممانعت کا ذکر اور ان میں اور ابولہب کے کفر میں فرق کا بیان ہے۔

فصل تاسع: میں اکابر امت اور علمائے کرام کے اسماء کا ذکر ہے۔

فصل عاشر: میں محولہ کتابوں کا ذکر ہے۔

اس رسالے میں اعلیٰ حضرت کی تحقیق کا منہج اور خصوصیات:

(۱) ساتویں فصل میں شبہات کے ازالہ میں شبہات کی طرف محض اشارہ فرمایا اور رد کی پوری تفصیل فرمائی۔

(۲) نو شبہات کے ازالے کے بعد ایک دسویں شبہ کی طرف اشارہ کرتے ہیں مگر اس کو بیان نہیں کرتے اور اس کے جواب کو بھی آئندہ پرئال دیتے ہیں، چنانچہ فرماتے ہیں:

وهناك شبهة أخرى أو هن وأهون لم نوردھا اذ لم تعرض ولم تعرف فلا نطيل الكلام بايرادھا ونطوھا علی غرھا لميعادھا. یعنی یہاں ایک اور شبہ ہے جو بہت ہلکا اور معمولی سا ہے جسے ہم نہیں پیش کر رہے ہیں، کیوں کہ یہ شبہ پیش ہی نہیں کیا گیا نہ اس کا (مخالفین کو) پتہ چلا، لہذا اس کو پیش کر کے ہم کلام کو طویل نہیں کرنا چاہتے، لہذا ہم اسے اس کے مقررہ وقت تک کے لیے اٹھا رکھیں۔ (فتاویٰ رضویہ مترجم ۲۹/۷۳۷، رسالہ شرح المطالب)

لہذا ممکن ہے کوئی صاحب اب اٹھ کر میدان تحقیق میں قدم رکھیں اور ایسی کوئی دور کی کوڑی لائیں جس کو قائلین ایمان ابی طالب نے آج تک پیش نہ کیا ہو، لہذا جمہور علمائے امت نے اس کا جواب بھی نہ دیا ہو، اور آنجناب کو خیال گزرے کہ ہم نے ایسی دلیل پیش کر دی جس کی طرف کسی کی توجہ نہ گئی، تو ایسے محقق کو ہوش سنبھالنا چاہیے کہ اعلیٰ حضرت خواہی نخواہی مخالف کے ایسے شبہ کو پیش نہیں کرتے جس کی طرف اب تک کسی کی توجہ نہ گئی ہو تو اب جانے لگے، اور بلاشبہ اعلیٰ حضرت ایسے شبہ کا بھی جواب رکھتے ہیں جسے وقت ضرورت کے لیے چھوڑ رکھا ہے، اب ایسا شبہ کوئی پیش کرے تو ہو سکتا ہے اعلیٰ حضرت کے خوانِ علم سے خوشہ چینی کرنے والے انھیں کی تحریروں کی برکت سے اس کا کافی ووافی جواب دے دیں۔

ابوطالب اور ابوطالب کے مابین وجہ فرق

اعلیٰ حضرت فرماتے ہیں:

ابوطالب کی عمر خدمت و کفالت و نصرت و حمایت حضرت رسالت علیہ و علی آلہ الصلاۃ

والتحیۃ میں کئی اور یہ ملاعنہ در پردہ و علانیہ در پے ایذا و اضرار رہے..... بلکہ دونوں کا ثبوت کفر بھی ایک سا نہیں، ابوطالب کے باب میں اگرچہ قول حق و صواب وہی کفر و عذاب، اور اس کا خلاف شاذ و مردود و باطل و مطرود، پھر بھی اس حد کا نہیں کہ معاذ باللہ خلاف پر تکفیر کا احتمال ہو، اور ان اعداء اللہ کا کافر و ابدی جہنمی ہونا تو ضروریات دین سے ہے جس کا منکر خود جہنمی کافر، تو فریقین کا نہ کفر یکساں نہ ثبوت یکساں، نہ عمل یکساں نہ سزایکساں، پر جگہ فرق زمین و آسمان، پھر مماثلت کہاں۔ (فتاویٰ رضویہ مترجم ۲۹/۴۱ رسالہ شرح المطالب فی بحث ابی طالب)

ابوطالب کے متعلق نظریہ کفر کی بنیاد

اس کی اصل وجہ یہ ہے کہ بالاتفاق ابوطالب نے عہد اسلام اور بعثت رسالت پایا اور بلا اختلاف انھیں کلمہ اسلام کی دعوت پہنچی، اور حدیث صحیح و صریح سے ثابت کہ انھوں نے کلمہ اسلام کا اقرار کرنے سے صاف انکار کیا، محقق دوانی شرح عقائد عضدی میں فرماتے ہیں کہ قدرت ہو تو شہادتین کے کلمے کا تلفظ شرط ہے تو جس نے اس میں کوتاہی کی وہ کافر مخلد فی النار ہے، قلبی معرفت بغیر اذعان و قبول کے اسے کچھ نفع نہ دے گی، شرح مقاصد وغیرہ میں ہے کہ جس سے اسلام کے اقرار کا مطالبہ ہو اور وہ اقرار نہ کرنے پر اصرار رکھے بالاتفاق کافر ہے۔ اعلیٰ حضرت نے پانچویں فصل میں ان عبارتوں کے ساتھ ساتھ وقت طلب اقرار نہ کرنے پر حکم کفر کی متعدد نصوص پیش کیں۔

اور ابتدا میں جو کچھ فرمایا اس کا خلاصہ یہ ہے کہ ابوطالب نے بیشک تمام عمر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی حمایت و کفالت و نصرت میں گزاری اور اس وقت ساتھ دیا جب ایک عالم حضور کا دشمن ہو گیا تھا اور حضور کی محبت میں تمام عزیزوں سے مخالفت گوارا کی، اور یقیناً جانتے تھے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم اللہ کے سچے رسول ہیں، بنو ہاشم کو مرتے وقت وصیت کی محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی تصدیق کرو فلاح پاؤ گے، حضور کی تعریف و توصیف میں قصائد نعتیہ عرض کیے، مگر صرف ان امور سے ایمان ثابت نہیں ہوتا، کاش یہ افعال و اقوال ان سے حالت اسلام میں صادر ہوتے تو سیدنا عباس بلکہ ظاہر اسی سیدنا حمزہ رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے بھی افضل قرار پاتے اور افضل الاعمام

کہلاتے، تقدیر الہی نے اس حکمت کے سبب جسے وہ جانے یا اس کا رسول صلی اللہ علیہ وسلم انھیں گروہ مسلمین میں شمار کیا جانا منظور نہ فرمایا، معرفت گو کیسی ہی کمال کے ساتھ ہو ایمان نہیں، دانستن و شناختن اور چیز ہے اور اذعان و گرویدن اور۔ کم کافر تھے جنھیں رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے سچے پیغمبر ہونے کا یقین نہ تھا۔ (ملخصاً فتاویٰ رضویہ مترجم ۲۹/۶۵۸)

ابوطالب کی ایمان سے محمدی کی حکمتیں

نسیم الریاض میں ہے کہ ابوطالب کے مسلمان نہ ہونے میں اللہ تعالیٰ کی ایک حکمت خفیہ یہ ہے کہ وہ قریش کے سردار تھے ان کی موجودگی میں کسی کو ان کے ماتحت پر تعدی کی گنجائش نہ تھی، حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ابتدائے اسلام میں ان کے دامن حمایت میں تھے، کہ وہ مخالفین کو ان سے دور رکھتے تھے، اسی لیے ایک شعر میں کہا کہ: خدا کی قسم تمام قریش جمع ہو جائیں تب بھی حضور تک نہ پہنچ سکیں گے جب تک میں خاک میں دفن نہ کر دیا جاؤں، تو اگر وہ مسلمان ہو جاتے تو قریش کے نزدیک ان کی پناہ کوئی چیز نہ رہتی، آخر ان کے انتقال کے بعد حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو ہجرت کرنی پڑی۔

یہ حکمت تو اعلیٰ حضرت قدس سرہ نے نسیم الریاض کے حوالے سے ذکر فرمائی، لیکن اس پر ایک گوشہ تشنہ کا ذکر کرنے کے بعد چار مزید حکمتیں خود ارشاد فرمائیں جس سے ہر جہت سے تشنگی بجھ جاتی ہے، چنانچہ اقول کہہ کر فرماتے ہیں: یہ حکمت تو قرب انتقال تک اسلام نہ لانے کی ہو سکتی ہے، مرتے وقت کفر پر اصرار کی حکمت اللہ جانے یا اس کا رسول، شاید اس میں یہ حکمت ہو: (۱) یہ نکتہ ہو کہ اگر اسلام لا کر مرتے مخالف گمان کرتے کہ اللہ کے رسول نے ہمارے ساتھ معاذ اللہ فریب برتا، اپنے چچا کو مسلمان تو کر لیا تھا مگر پناہ و ذمہ رکھنے کے لیے ظاہر نہ ہونے دیا، جب اخیر وقت آیا کہ اب وہ کام نہ رہا ظاہر کر دیا۔

(۲) ان مسلمانوں کی تسکین بھی ہے جن کے بزرگ حالت کفر میں مرے، جس کا پتہ حدیث ”ان ابی و اباک“ دیتی ہے، کہ اولانا گوار ہو جب اپنے چچا کو شامل فرمایا سکون پایا۔

(۳) مسلمانوں کے لیے اسوۂ حسنہ قائم فرمانا کہ اپنے اقارب جب خدا کے خلاف ہوں

ان سے براءت کریں، مرنے پر جنازہ میں شریک نہ ہوں، نماز نہ پڑھیں، دعائے مغفرت نہ کریں، جب اپنے حبیب کو منع فرمادیا تو اوروں کی کیا گنتی۔

(۴) عمل میں اخلاص اللہ، خوف، انقیاد کی ترغیب، اور محبوبان خدا سے نسبت پر بھول بیٹھنے پر ترہیب، جب ابوطالب کو ایسی نسبت قریبہ ان تمام خدمات کے باوجود محض نامنقادی کے سبب کام نہ آئی تو اور کیا چیز ہے؟ (ملخصاً فتاویٰ رضویہ مترجم ۷۱/۲۹)

ابوطالب کی محبت طبعی تھی نہ کہ شرعی؟

حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے ابوطالب کو جو محبت تھی وہ طبعی تھی جیسا کہ چچا کو بھتیجے سے ہوتی ہے، خصوصاً حقیقی نوجوان بھائی کی موت کے بعد ان کی اکلوتی نشانی سے محبت، جب حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے اعلانیہ دعوت اسلام دینا شروع کیا تو قریش جمع ہو کر ابوطالب کے پاس گئے اور کہا کہ تمام عرب میں سب سے ہونہار بچہ ہم سے لے لو اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو ہمیں دیدو، ابوطالب نے کہا: کیا ہی برا مول کرتے ہو کیا تم اپنا بیٹا مجھے دیتے ہو کہ میں تمہارے لیے اسے جوان کروں اور بدلے میں تم کو اپنا بیٹا دیدوں کہ تم قتل کر دو؟ جب اونٹ شام میں نکلتے ہوں تو اگر کوئی اونٹنی اپنے بچے کو چھوڑ کر کسی اور کے بچے کی طرف مائل ہوتی ہو تو میں بھی تم سے اپنا بیٹا بدل لوں۔

غرضیکہ ابوطالب نے صاف بتا دیا کہ ان کی محبت وہی ہے جو انسان تو انسان حیوان کو بھی اپنے بچے سے ہوتی ہے، ایسی محبت ایمان نہیں، ایمان حب شرعی ہے۔ محبت شرعی و ایمانی ہوتی تو ناکو عار پر ترجیح اور موت کے وقت کلمہ طیبہ سے انکار اور ملت جاہلیت پر اصرار کیوں ہوتا؟ (ملخصاً فتاویٰ رضویہ مترجم ۷۰۹/۲۹)

سیرت ابن اسحاق کی ایک روایت کا جواب

ابن اسحاق نے سیرت میں ایک شاذ روایت ذکر کی جس کا حاصل یہ ہے کہ ابوطالب نے دم مرگ کلمہ پڑھ لیا تھا، جس کو حضرت عباس نے بیان کیا، اور حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ میں نے نہ سنا۔

اس کے پانچ جوابات ائمہ اہل سنت نے دیے، جن کو ذکر کرنے کے بعد اعلیٰ حضرت نے دو جواب اپنی طرف سے دیے، ان جوابات کا خلاصہ یہ ہے:

- (۱) یہ روایت ضعیف و مردود ہے اس کی سند میں ایک راوی مبہم ہے۔
- (۲) بالفرض صحیح بھی ہوتی تو بھی ان صحاح اصح احادیث کے مخالف ہو کر مردود ہوتی، یعنی سنداً صحیح ہوتی تو متن کے اعتبار سے شاذ ہوتی۔
- (۳) قرآن عظیم نے اس روایت کی تردید کی، اگر اسلام پر موت ہوتی تو استغفار سے کیوں ممانعت ہوتی۔ اس جواب پر اعلیٰ حضرت فرماتے ہیں کہ استغفار سے ممانعت کفر کی صریح دلیل نہیں جیسا کہ والدہ ماجدہ کے متعلق استغفار سے نبی کے متعلق جواب اس بحث میں گزر چکی ہے، تو یہ استدلال اسی آیت ممانعت میں وارد لفظ ”للمشرکین“ اور لفظ ”اصحاب الجحیم“ سے کرنا زیادہ مناسب ہے۔

(۴) اس روایت میں ایک علت یہ ہے کہ اس کے راوی حضرت عباس رضی اللہ عنہ ہیں، حالانکہ وہ خود بعد موت ابی طالب دریافت کرتے ہیں: یا رسول اللہ! آپ نے چچا ابوطالب کو کبھی کچھ نفع دیا؟ اگر انھوں نے اپنے کانوں سے کلمہ توحید پڑھتے سنا ہوتا تو اس سوال کا کیا محل تھا؟ اور حضور کے جواب پر یہ بھی نہیں کہتے کہ وہ تو کلمہ اسلام پڑھ کر مرے۔

(۵) حضرت عباس اس روایت کے راوی اس وقت مسلمان نہ تھے اور اسی روایت میں ہے کہ حضور نے فرمایا کہ ہم نے نہ سنا، جو صاف رد شہادت ہے، اب یہ ایک ایسے شخص کی شہادت ہے جو وقت شہادت عدالت تو درکنار مسلمان بھی نہ تھا ایسی شہادت کس قانون سے قابل قبول ہو سکتی ہے۔

اعلیٰ حضرت قدس سرہ کا جواب: بہت ہے۔

(۶) بالفرض مان لیں کہ یہ روایت احادیث صحیحین کے مثل سنداً و متناً اعلیٰ درجہ کی ہو پھر بھی یہ اتنا بتاتی ہے کہ اخیر وقت ابوطالب نے کلمہ پڑھ لیا تھا، یہ نہیں بتاتی کہ وہ وقت کیا تھا؟ آخر وقت دو ہیں، ایک وہ کہ ہنوز پردے باقی ہیں یہ وقت قبول ایمان کا وقت ہوتا ہے، دوسرا وقت غرغہ جب پردے اٹھ جائیں جنت و نار پیش نظر ہو اس وقت کافر کا ایمان لانا بالاجماع مقبول

نہیں۔ اب اگر اول وقت میں کلمہ پڑھنا مانیں تو آیات قرآنیہ اور احادیث صحیحہ سب اس روایت کی مناقض و منافی ہوں گی، اور وقت دوم پر مانیں تو سب صحیح و حق ٹھہرے اور تعارض بھی نہ رہا، کلمہ پڑھا مگر مقبول نہ ہوا، حکم کفر ہی رہا۔

(۷) بالفرض یہ بھی مان لیں کہ وقت غرغره سے پہلے ہی پڑھ لیا پھر بھی حضرت عباس کی گواہی تو ظاہر کی ہی گواہی ہوگی اور دل کا حال تو اللہ کو معلوم ہے، کوئی کلمہ پڑھنے کی گواہی دے اور اللہ عزوجل اسے کافر بتائے تو ہم کلمہ پڑھنے کو دیکھیں گے یا اپنے رب عزوجل کے ارشاد کو؟

روایت ابن اسحاق کی بحث پر اعلیٰ حضرت کی تحقیق

اعلیٰ حضرت قدس سرہ نے پہلے جواب پر تین وجوہ کا اضافہ فرمایا:

(۱) اس روایت پر امام بیہقی نے جو منقطع ہونے کا حکم لگایا ہے وہ اصطلاحی منقطع نہیں، وہ تو ہمارے نزدیک مقبول ہے، بلکہ امام بیہقی نے اپنی اصطلاح کے طور پر کہا ہے کہ مبہم بھی منقطع ہے۔

(۲) اس مبہم سے مراد وہ مجہول نہیں جو کہ ہمارے نزدیک اور بہت علما کے نزدیک مقبول ہے، کہ راوی سے جب ایک ہی شخص روایت کرے تو وہ مجہول العین ہو اور ظاہر اتر کیہ ہو باطنانہ ہو تو مستور ہو ان کو ہم قبول کرتے ہیں، تو مبہم یہ دونوں نہیں، بلکہ مبہم سے مراد مجہول الحال ہے، جس کی عدالت ظاہر باطن کچھ معلوم نہ ہو۔

(۳) جس کافر کا کفر معلوم ہو اس پر اسلام طاری ہونے کا حکم باب فضائل سے نہیں کہ ضعاف بھی مقبول ہوں، کہ اس اسلام پر تو کثیر احکام کا انحصار ہے مثلاً اسلام لانے کے بعد اس کا ذکر بالخیر ضروری ہے، اس کی تعظیم واجب، جب کہ یہ دونوں چیزیں پہلے حرام تھیں بلکہ منجر الی الکفر تھیں، تو یقین شک سے زائل نہیں ہوتا اور ضعیف روایت ثابت کو رفع نہیں کر سکتی، ضعیف روایتیں جہاں قبول کی جاتی ہیں وہاں راز یہ ہے کہ وہ ایسی بات ثابت نہیں کرتیں جو ثابت نہ ہو، تو جب ضعاف غیر ثابت کو ثابت نہیں کر سکتیں تو ثابت شدہ امر کو رفع کیسے کر سکیں گی۔

(ملخصاً فتاویٰ رضویہ مترجم ۲۹/۲۰ تا ۷۲)

آٹھویں فصل میں ارشاد فرمایا کہ دلائل کفر جب آشکار ہو چکے تو ”رضی اللہ عنہ“ کہنے کا کیوں کرا اختیار ہو، کہ اگر بطور اخبار کہے تو اللہ عزوجل پر افتراء، کفار کو رضائے الہی سے کیا تعلق،

اور اگر دعا ہے تو دعا بالحال اللہ عزوجل سے معاذ اللہ استہزاء ایسی دعا سے حدیث میں ممانعت آئی۔ کافر کے لیے دعائے مغفرت پر سخت حکم ہے اور حرام ہونے پر تو اجماع ہے۔
(ملخصاً فتاویٰ رضویہ مترجم ۲۹/۷۳۸)

حضرت علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہ کا پیدائشی موصد و مومن ہونا ❖❖❖

اس سلسلے کا یہ تیسرا مسئلہ جو اعلیٰ حضرت کی بارگاہ میں پیش ہوا کہ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ قبل بلوغ ہی دامن اسلام سے وابستہ ہوئے، اس لیے یہ کہنا کہ وہ کافر تھے، مسلمان ہوئے درست ہے یا نہیں؟ یا والدین کے تبعیت میں حکم کفر دے کر دامن اسلام سے وابستہ کہا جائے گا؟ اس سوال کے جواب میں اعلیٰ حضرت قدس سرہ نے رسالہ ”تنزیہ الکائنۃ الحیدریۃ“ عن وصمۃ عہد الجاہلیۃ“ تصنیف فرمایا، جس میں ثابت کیا کہ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کفر و شرک کی آلائش سے ہمیشہ پاک رہے۔

”تنزیہ الکائنۃ الحیدریۃ“ کے افادات ❖❖❖

سیدنا علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ وقت بعثت رسول صلی اللہ علیہ وسلم فوراً تصدیق و ایمان کی دولت سے سرفراز ہوئے، اس وقت عمر دس سال تھی، اور عاقل بچہ حکم اسلام میں مستقل بالذات ہے، کسی کی تبعیت سے اس پر کوئی حکم حلال نہیں۔ بلکہ جب قریش مبتلائے قحط ہوئے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم ابوطالب پر تخفیف عیال کے لیے حضرت علی رضی اللہ عنہ کو اپنی بارگاہ میں لے آئے، انھوں نے حضور کی کنار اقدس میں پرورش پائی، یہیں ہوش سنبھالا تو جب سے ہوش آیا اللہ عزوجل کو ایک ہی جانا، ہرگز بتوں کی نجاست سے دامن پاک کبھی آلودہ نہ ہوا، اسی لیے لقب کریم ”کرم اللہ تعالیٰ وجہہ“ ملا۔ اب رہ گئے چند برس پیدائش سے جو بالکل نا سمجھی کے ہوتے ہیں اس عمر میں تو کوئی بچہ کافر نہیں کہا جاسکتا، کہ کفر تکذیب ہے اور تکذیب بے ادراک و تمیز متصور نہیں، اس وقت ہر بچے کا دین فطری اسلام ہے جیسا کہ حدیث سے ثابت ہے۔ ہاں جس کے والدین کافر ہوں اس پر ان کی تبعیت کا حکم کیا جاتا ہے جب کہ تبعیت متصور بھی ہو، ورنہ نہیں، مگر اس تبعیت کے لیے دو امر ضروری ہیں۔ (۱) والدہ حضرت فاطمہ بنت اسد رضی اللہ تعالیٰ عنہا اور

باپ ابوطالب دونوں کا اس وقت کافر ہونا، اگر ایک بھی موحد ہو تو بچہ اس کی تبعیت سے موحد کہلائے گا، کیوں کہ علمائے کرام کا اتفاق ہے کہ بچہ خیر الابوین کے تابع ہوتا ہے۔ (۲) اس وقت حکم تبعیت صادق و ثابت ہو۔ یہ دونوں امر سے ایک بھی ساقط ہوا تو تبعیت کا حکم نہ ہوگا، اور حضرت علی رضی اللہ عنہ کے لیے ان دو میں سے ایک بھی ثابت نہیں۔

اولاً: جن اہل فترت کو انبیائے کرام علیہم السلام کی دعوت نہ پہنچی تین قسم پر ہیں: (۱) موحد (۲) مشرک (۳) غافل۔ ان تینوں اقسام کے متعلق مختلف مذاہب اور احکام کی تفصیل گزشتہ صفحات (اہل فترت کے احکام) میں گزری، اس کے مطابق جمہور اشاعرہ کے نزدیک تو یہ سب فرقے ناجی و غیر معذب ہیں جب تک دعوت الہیہ نہ پہنچے۔

اس قول پر تو ظاہر کہ اہل فترت کو تا زمان فترت کافر نہ کہا جائے گا کہ وہ ناجی ہیں، اور کافر ناجی نہیں تو شکل ثانی نے صاف نتیجہ دیا کہ وہ کافر نہیں۔ اس طور پر تو خود ابوطالب پر حکم کفر اس وقت سے ہوا جب بعد بعثت تسلیم و اسلام سے انکار کیا، اور یہ وہ وقت تھا کہ حضرت مولیٰ علی کرم اللہ تعالیٰ وجہہ خود اسلام لا کر حکم تبعیت سے نکل چکے تھے۔

بعض اشاعرہ تفصیل کے قائل ہوئے کہ اہل فترت کے مشرک معاقب اور موحد و غافل مطلقاً ناجی۔ اور جمہور ائمہ ماترید یہ کے نزدیک اہل فترت کے مشرک معاقب، موحد ناجی، غافلوں میں جس نے مہلت فکر و تامل نہ پائی ناجی، جس نے پائی معاقب۔

ان دونوں قولوں پر حکم کفر کے لیے صراحۃً اختیارِ شرک، یا آخری قول پر مہلتِ تامل کے ساتھ ترک توحید کا ثبوت لازم۔ ہم پوچھتے ہیں کہ مخالف کے پاس کیا حجت ہے کہ زمانہ فترت میں حضرت فاطمہ بنت اسد رضی اللہ تعالیٰ عنہا موحدہ یا غافلہ نہ تھیں حالانکہ بہت عورتوں کی نسبت یہی منظنون ہے، احتمال نہیں کہ وہ اس وقت بھی ان لوگوں میں ہوں جو بالاتفاق ناجی ہیں؟ تو بیٹا انہیں کا تابع ہوگا اور تبعاً بھی حکم کفر صحیح نہ ہو سکے گا۔

ثانیاً: ائمہ اشاعرہ کا اجماع ہے کہ حسن و قبح مطلقاً شرعی ہیں تو قبل ورودِ شرع کچھ واجب یا حرام نہیں، ماترید یہ میں امام ابن ہمام بھی حسن و قبح عقلی کے قائل ہونے کے باوجود تعرفِ عقل کو مستلزم حکم نہیں مانتے۔ ان دونوں قولوں پر قبل شرع حکم اصلاً نہیں، تو عصیان نہیں کہ عصیان

مخالفت حکم کا نام ہے، لہذا کفر بھی نہیں کہ وہ انجیث معاصی ہے، یوں ابوطالب پر بھی تا زمان فترت حکم کفر نہ تھا، اور جب کفر کیا تبعیت کا محل نہ تھا۔

اور جمہور ائمہ ماترید یہ اگرچہ عقل کو معترف حکم مانتے ہیں مگر مطلقاً نہیں، بلکہ صرف توحید و شکر و ترک کفر و کفران وغیرہ امور عقلیہ میں، جو سمیع کے محتاج نہیں، اس مذہب پر پھر وہی سوال کہ حضرت فاطمہ بنت اسد کا زمان فترت میں ارتکاب شرک اور اجتناب توحید ثابت کرو، اگر نہ کر سکو تو کیا مولیٰ علی کرم اللہ وجہہ الکریم پر ایسے شنیع لفظ کا اطلاق بے دلیل کر دیا جائے گا؟

ثالثاً: بالفرض اگر تا ظہور بعثت ان دونوں کا کفر مان ہی لیجیے تو امر دوم پر نظر انصاف درکار، نا سمجھ بچے کو بہ تبعیت کافر کہنے کا ہرگز یہ مطلب نہیں کہ وہ حقیقۃً کافر ہے کہ یہ تو بدابہۃً باطل ہے۔ وصف کفر یقیناً اس کے ساتھ قائم نہیں، بلکہ وہ تو فطری اسلام سے متصف ہے، یہ اطلاق صرف اس جہت سے ہے شرعاً اس پر وہ احکام ہیں جو اس کے باپ پر ہیں وہ بھی صرف دنیوی امور میں کہ وہ اپنے کافر مورث کا ترکہ پائے گا، کافرہ سے اس کا نکاح ہو سکتا ہے، مرجائے تو جنازہ نہ پڑھیں گے اور نہ مسلمانوں کی طرح مقابر مسلمین میں دفن کریں گے، فتح القدیر میں ہے: تبعیۃ الابوین او احدهما ای فی احکام الدنیا لا فی العقبی۔ اور جب یہ تبعیت صرف احکام دنیا میں ہے تو اس کا ثبوت احکام دنیا کے وجود پر موقوف، اور ظاہر ہے کہ قبل بعثت ان امور میں کوئی حکم شرعی متحقق نہ تھا تو حکم تبعیت کس چیز میں ہوگا۔ اس تحقیق سے روشن ہو گیا کہ مولیٰ علی کرم اللہ وجہہ الکریم کے متعلق یہ لفظ تبعاً حکماً کسی طرح صادق نہ ہوا۔ روز الست سے ابد الابد تک ان کا دامن ایمان اس آلودگی سے پاک و صاف رہا۔ اس تحقیق کے بعد اعلیٰ حضرت فرماتے ہیں: کہ یہ سب وہ ہے جو اللہ تعالیٰ نے قلب فقیر پر فائز فرمایا۔ سبحان اللہ۔

حضرت ابو بکر صدیق و حضرت علی مرتضیٰ رضی اللہ عنہما کے ایمان کے مدارج: آگے ارشاد فرماتے ہیں:

سیدنا علی المرتضیٰ کرم اللہ تعالیٰ وجہہ الاسنی و سیدنا و مولانا صدیق اکبر رضی اللہ تعالیٰ عنہ دونوں حضرات عالم ذریت سے روز ولادت روز ولادت سے کن تمیز،

سن تمیز سے جنگ مظلور پر نور آفتاب رسالت، ظہور بعثت سے وقت وفات، وقت وفات سے ابدال آباد تک بحمد اللہ تعالیٰ موحد و موقن و مسلم و مومن تھے اور ہیں اور رہیں گے۔ کبھی کسی وقت کسی حال میں ایک آن کو کفر و شرک سے ان کا دامن آلودہ نہ ہوا۔ عالم ذریت سے روز ولادت تک اسلام میثاقی تھا، (یعنی الست برکم قالوا بلی) روز ولادت سے سن تمیز تک اسلام فطری تھا (کل مولود یولد علی الفطرة) سن تمیز سے روز بعثت تک اسلام توحیدی، کہ انھوں نے کبھی غیر خدا کو خدا قرار نہ دیا کبھی بت کو سجدہ نہ کیا، پھر ظہور بعثت سے ابدال آباد تک حال تو ظاہر و قطعی و متواتر ہے۔ (فتاویٰ رضویہ مترجم ۲۸/۳۵۹)

اس پر سوال یہ ہو سکتا ہے کہ ہمیشہ سے موحد و مومن تھے تو پھر یہ کیوں کہا جاتا ہے کہ آپ آٹھ دس سال کی عمر میں مسلمان ہوئے، اس کو اعلیٰ حضرت قدس سرہ نے یوں واضح فرمایا:

زمان فترت و بعد جاہلیت میں نبوت و کتاب و سمعیات پر اطلاع کے تو کوئی معنی ہی نہ تھے، لہذا کسی چیز کو تصدیق یا تکذیب متصور نہیں، لہذا اس زمانے میں صرف توحید مدار اسلام و نجات تھی، مگر اصل دین تمام ایمانیات پر ایمان لانا ہے اور افضل المرسلین خاتم النبیین علیہ الصلاۃ والسلام کی امت میں داخل ہونا، یہ بغیر بعثت اور بلوغ دعوت ممکن نہ تھا، ان دونوں معنی میں ان حضرات کے متعلق کہا جاتا ہے کہ وہ آٹھ یا دس برس کی عمر میں اسلام لائے، یہ ارشاد اقدس سنتے ہی بلا تا مل مسلمان ہوئے۔ اس میں ایک راز یہ ہے کہ بعد بعثت صرف اسی اسلام ضروری پر قناعت کافی نہیں، کوئی شخص فترت میں صد ہا سال موحد رہتا اور بعد دعوت تصدیق نہ کرتا وہ اسلام سابق زائل ہو کر کافر مغلد فی النار ہو جاتا، تو جس نے فوراً تصدیق کی اس پر حکم اسلام اس وقت سے تمام و محکم و مستقر ہوا۔ (ملخصاً فتاویٰ رضویہ مترجم ۲۸/۳۶۰، ۳۶۱)

سُورَةُ الْاٰلِ الْاٰنَامِ ۝ اٰیْمَانُ لَا اِلٰهَ اِلَّا اللَّهُ

حدیث شریف میں ہے: مَنْ قَالَ لَا اِلٰهَ اِلَّا اللَّهُ دَخَلَ الْجَنَّةَ، یعنی جو لا اِلٰهَ اِلَّا اللَّهُ کا قائل ہو گیا وہ جنتی ہے، اس مفہوم کی متعدد روایتیں کتب حدیث میں موجود ہیں، صحیحین کی تخریج

میں حضرت ابوذر غفاری رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے جو روایت ماری ہے اس میں یہ بھی ہے کہ آپ
عرض گزار ہوتے ہیں: اگرچہ وہ زمانا چوری کرے؟ تو ارشاد ہوا: اگرچہ وہ زمانا چوری کرے، اس
کا مطلب یہی ہے کہ عقیدہ توحید اسلام کی بنیاد ہے، اس کے بعد نماز ہیں، اگر کسی کا عقیدہ
سلامت رہے اور اعمال میں فساد ہو تو ایمان کی سلامتی کی بنیاد پر وہ بالآخر جنتی ہو۔

اعلیٰ حضرت کی بارگاہ میں عرض کی گئی کہ اسی حدیث پاک سے سند ملے ہوئے نیچے کی زور
دیتے ہیں کہ نجات کے لیے صرف ”لا الہ الا اللہ“ پر اعتقاد کافی ہے، ”محمد رسول اللہ“ کی حاجت
نہیں۔ تو حدیث شریف: ”من قال لا الہ الا اللہ دخل الجنة“ کا یہ مصعب ہے؟ آپ
اس سوال کے جواب میں ملفوظ شریف میں ارشاد فرماتے ہیں:

ارشاد: حدیث حق ہے، اور زعم خبیث کفر۔ ”لا الہ الا اللہ“ کلمہ عیبہ کا علم (نام) ہے، جس
سے پورا کلمہ مراد ہے، اگر کہیے ”الحمد“ سات بار کہو، یا ”قل هو اللہ“ گیارہ بار کہو، یہ اس سے
صرف لفظ ”الحمد“ یا لفظ ”قل هو اللہ“ مراد ہوں گے، ہرگز نہیں، بلکہ پوری سورتیں کہ اختصار
جن کے نام یہ ہیں۔ کلمہ طیبہ کا اختصار ”لا الہ“ نہیں ہو سکتا تھا کہ نفی محض بدستور، تو موزنہ کلمہ
کفر ہے، لاجرم نصف کلمہ اس کا اختصار ہوا، یہ ایک ظاہر جواب ہے۔ اور میرے نزدیک تو
حقیقت امر یہ ہے کہ بے شک صرف ”لا الہ الا اللہ“ نجات کا عند من ہے، اور اس سے وہ معون
قول کہ ”محمد رسول اللہ“ کی معاذ اللہ حاجت نہیں، کفر خالص ہے۔ لا الہ الا اللہ سے فقہ شافعی
مراد نہیں، بلکہ اس کے معنی کی تصدیق سچے دل سے ایمان لانا کہ جس ذات جامع جمیع کمالات
منزہ از جمیع عیوب و نقائص کا علم (نام) پاک واقع میں ”اللہ“ ہے جس نے سچی کتابیں نازل کیں،
سچے رسول بھیجے، محمد رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو افضل الرسل و خاتم النبیین کیا، وہ جس کے
کلام کا ایک ایک حرف یقینی قطعی حق ہے، جس میں کذب یا سبویا زبط کا اسلہ کی طرح امکان
نہیں، جس نے اللہ کو اس طرح پہچانا اسی نے اللہ کو جانا، اسی نے ”لا الہ الا اللہ“ مانا۔ اور جسے
ضروریات دین سے کسی بات میں شک یا شبہ ہے اس نے نہ ہرگز اللہ کو جانا، نہ ”لا الہ الا اللہ“
مانا، مثلاً جو شخص ”لا الہ الا اللہ“ پر ایمان کا دعویٰ رکھے اور ”محمد رسول اللہ“ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو

نہ مانے وہ ایسے کی توحید کی گواہی دیتا ہے ایسے واللہ سمجھا ہے جس نے محمد رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو نہ بھیجا، اور وہ ہرگز اللہ نہیں، اس نے اپنے خیال میں ایک باطل تصور جما کر اس کا نام ”اللہ“ رکھ لیا ہے۔ یہ اللہ پر مومن نہیں، بلکہ اللہ کے ساتھ مشرک ہے، اللہ یقیناً وہ ہے جس نے محمد رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو حق کے ساتھ بھیجا، تو اللہ پر ایمان وہی لائے گا جو حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم پر ایمان رکھتا ہے، اسی پر تمام ضروریات دین کو قیاس کر لو، مثلاً جو اللہ کا مقرر اور قیامت کا منکر ہے یقیناً اللہ کا منکر اور اس اقرار میں مشرک ہے، تو ایسے کو اللہ ٹھہرایا جو قیامت نہ لائے گا، حالانکہ اللہ وہ ہے کہ قیامت جس کا سچا وعدہ ہے، علیٰ ہذا القیاس۔ اب بفضلہ تعالیٰ معنی بے تکلف صحیح ہو گئے، لہذا اپنے رسالہ ”باب العقائد والکلام“ میں ثابت کیا ہے کہ ”کفر“ صرف ”جہل باللہ“ کا نام ہے، جو اللہ کو صحیح طور پر جانتا مانتا ہے کافر نہیں ہو سکتا، اور جو کافر ہے اللہ کو ہرگز نہیں جان سکتا، اگرچہ کتنا ہی بڑا دعویٰ علم و معرفت کا کرے، جیسے دیوبندیہ و وہابیہ و مرزائیہ و امثالہم خذلہم اللہ تعالیٰ۔

(الملفوظ حصہ دوم صفحہ ۲۱۱، ۲۱۲ مطبوعہ رضوی کتاب گھر دہلی)





تجلیات الہیہ کا بیان

اللہ سبحانہ و تعالیٰ کی ذات پر لفظ ”نور“ کا اطلاق قرآن و حدیث میں ہوا ہے، ارشاد ہے:
 اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ، اللہ آسمانوں اور زمین کا نور ہے، اور لفظ ”نور“ سے جو معنی
 عموماً ذہن میں آتے ہیں وہ تو ایک عرض حادث ہے، پھر اللہ تعالیٰ پر اس کا اطلاق کیسے درست
 ہوگا؟ یہ ایک سوال ہے، اسی وجہ سے عموماً مفسرین کرام اس آیت میں وارد لفظ ”نور“ کی تفسیر
 ”منور“ یا ”منیر“ سے کرتے ہیں، یعنی زمین و آسمان کو روشن کرنے والا، ہم اس پر ذیل میں اعلیٰ
 حضرت قدس سرہ کے افادات کا مطالعہ کرتے ہیں۔

نور الہی کا بیان

اعلیٰ حضرت قدس سرہ نے سید شریف جرجانی کی تعریفات کے حوالے سے فرمایا:
 نور عرف عام میں ایک کیفیت ہے کہ نگاہ پہلے اسے ادراک کرتی ہے، اور اس کے
 واسطے سے دوسری اشیاے دیدنی کو۔ اور حق یہ ہے کہ نور اس سے اجلیٰ ہے کہ اس کی
 تعریف کی جائے۔ یہ جو بیان ہوا یہ تعریف الجلی بالخفی ہے، نور بایں معنی ایک
 عرض حادث ہے، اور رب عز وجل اس سے منزہ۔ محققین کے نزدیک نور وہ کہ خود ظاہر
 ہو اور دوسروں کا مظہر، جیسا کہ امام غزالی اور امام زرقانی نے ذکر کیا، اس معنی میں اللہ
 عز وجل نور حقیقی ہے، بلکہ حقیقۃً نور وہی ہے۔ اور آیہ کریمہ ”اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ
 وَالْأَرْضِ“ بلا تکلف و بلا دلیل اپنے معنی حقیقی پر ہے۔ کیوں کہ اللہ عز وجل بلا شبہ خود
 ظاہر ہے اور غیر یعنی آسمانوں، زمینوں، ان میں موجود ہر چیز اور تمام مخلوقات کو ظاہر
 کرنے والا ہے۔ (ملخصاً و مترجماً فتاویٰ رضویہ ۳/۶۶۴، ۶۶۵)

تجلیات الہیہ کے دو پہلو جمال و جلال

رسالہ ”کشف حقائق و اسرار دقائق“ میں فرماتے ہیں:
 اللہ جل و علا رحیم بھی ہے اور قہار بھی ہے۔ رحمت شان جمال اور قہر شان جلال۔
 دوستوں کو انواع نعمت سے نوازا، ان کے لیے بہشت اور اس کی خوبیاں آراستہ فرمانا،

انھیں اپنی رضا اور دیدار بخشا شان جمال کی تجلی ہے۔ دشمنوں کو اقسامِ عذاب کی سزا دینا، ان کے لیے دوزخ اور اس کی سختیاں مہیا فرمانا، انھیں اپنے غضب و حجاب میں مبتلا رکھنا شانِ جلال کی تجلی ہے۔ پھر دنیا میں جو کچھ نعمت و آفت ہے انھیں دونوں شانوں کی تجلی سے ہے، کبھی یہ شانیں ایک دوسرے کے لباس میں جلوہ گر ہوتی ہیں، مثلاً دنیا میں اپنے محبوبوں کے لیے بلا بھیجنا کہ ”اَشَدَّ النَّاسِ بَلَاءَ الْاَنْبِيَاءِ ثُمَّ الْاَمْثَلُ فَالْاَمْثَلُ“ بظاہر شانِ جلال ہے اور حقیقتِ شانِ جمال، کہ اس کے باعث وہ اللہ تعالیٰ کی بڑی بڑی نعمتیں پاتے ہیں۔ کفار کو کثرتِ مال و غیرہ دنیا کی راحتیں دینا بظاہر شانِ جمال ہے، اور درحقیقت شانِ جلال ہے، کہ اس کے سبب وہ اپنی غفلت و گمراہی کے نشے میں پڑے رہتے ہیں اور ہدایت کی توفیق نہیں پاتے۔ تجلیِ جمال کے آثار سے لطف و نرمی و راحت و سکون و نشاط و انبساط ہے، جب یہ قلبِ عارف پر واقع ہوتی ہے دل خود بخود ایسا کھل جاتا ہے جیسے ٹھنڈی نسیم سے تازی کلیاں یا بہار کے مینہ سے درختوں کی کنجھیاں، اور تجلیِ جلال کے آثار سے قہر و گرمی و خوف و تعب، جب اس کا ورود ہوتا ہے قلب بے اختیار مرجھا جاتا ہے، بلکہ بدن گھلنے لگتا ہے، بلکہ اگر طاقت سے زیادہ واقع ہوتی ہے فنا کر دیتی ہے۔ انھیں دو تجلیوں کا اثر تھا کہ ایک روز وعظ میں برسرِ منبر حضور پر نور سیدنا غوثِ اعظم رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو دیکھا گیا کہ حضور کا جسم اقدس سٹ کر ایک چڑیا کے برابر ہو گیا اور اسی وقت یہ بھی مشاہدہ ہوا کہ تن مبارک پھیل کر ایک برج کی مثل ہو گیا۔ اسی شانِ جلال کا اثر آپ کے ایک مرید پر آپ کے پیچھے نماز میں واقع ہوا کہ سجدہ میں جاتے ہی جسم گھلنے لگا، گوشت پوست، استخوان سب فنا ہو گیا صرف ایک قطرہ آب باقی رہا، حضرت غوثیت نے بعد نماز روتی کے پارہ میں اٹھا کر دفن کر دیا اور فرمایا: سبحان اللہ! ایک تجلی میں ساعت قیامت ہے، یہ آسمان و زمین اور جو کچھ ان کے درمیان ہے سب کو فنا کر دے گی، اسی لیے باری عز و جل اس دن یوں ارشاد فرمائے گا: لِمَنْ الْمُلْكُ الْيَوْمَ، پھر خود ہی فرمائے گا: لِلّٰهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ۔ وہ تجلی شانِ قہر کی ہوگی۔

نور الہی کے مظاہر

اسی میں آگے ایک شعر کی تشریح میں فرماتے ہیں:

وہ نور پاک اپنی ذات میں نہایت ظہور پر ظاہر ہے، اور اپنے بے نہایت ظہور کے سبب باطن، کہ نور جس قدر تابندہ تر ہوگا نظر اس پر کام کم کرے گی، جب نور احدیت کی تابش غیر محدود ہے چشم جسم و چشم عقل دونوں وہاں نابینا ہیں تو وہ اپنے کمال ظہور کے سبب کمال خفا و بطون میں ہے، پھر اپنے مظاہر و تجلیات میں تو اس کا ظہور ذی عقل پر ظاہر ہے، اور اسی نور کے متعدد پرتوں نے روح و قلب وغیرہ وغیرہ بے حساب نام پائے ہیں، جس طرح ہم ابھی مثال میں واضح کر آئے، قلب و روح کی معرفت بے معرفت الہی نہیں ہوتی۔

من عرف نفسه فقد عرف ربه. جس نے اپنے نفس کو پہچانا اس نے اپنے رب کو پہچانا۔ من عرف نفسه كل لسانه. جس نے اپنے نفس کو پہچان لیا اس کی زبان گنگ ہو گئی۔

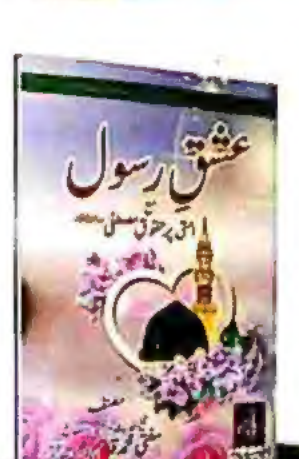
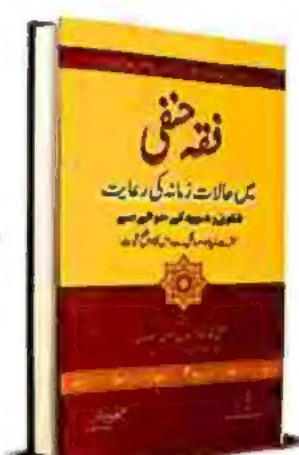
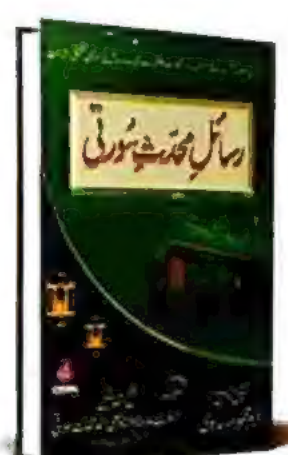
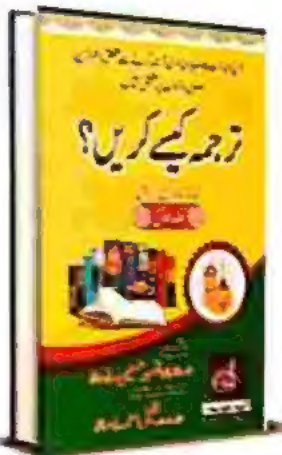
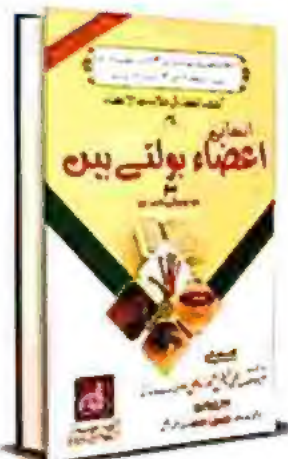
ناواقفوں سے فقط اتنا ارشاد ہوا: قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا۔ تو فرما: روح میرے رب کے امر سے ایک چیز ہے، اور تمہیں علم نہ ملا مگر تھوڑا۔

عالم دو ہیں: عالم امر اور عالم خلق۔

ارشاد ہے: لَا إِلَهَ إِلَّا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ

عالم خلق وہ چیزیں جو مادہ سے پیدا ہوتی ہیں جیسے انسان، حیوان، نباتات، جمادات، زمین و آسمان وغیرہا کہ نطفہ و تخم و عناصر سے بنے۔ اور عالم امر وہ جو صرف امرگن سے بنا، اس کے لیے کوئی مادہ نہیں، جیسے ملائکہ، ارواح و عرش و لوح و قلم و جنت و نار وغیرہ، تو فرمایا: ”روح عالم امر سے ایک چیز ہے“، عقل کا حصہ اسی قدر ہے۔ آگے اس کی ماہیت اکابر اہل باطن جانتے ہیں، سبحان اللہ! آدمی خود اسی روح کا نام ہے، اور یہ اپنے ہی نفس کے جاننے میں اس قدر ناکام۔ اور سر و خفی و روح و قلب اطائف حضرات نقشبندیہ قدست اسرار ہم سے ہیں، جن میں تجلیات حق کے رنگارنگ ذوق کا ادراک کار عیاں ہے نہ کار بیان۔ (فتاویٰ رضویہ مترجم ۲۶/۵۹۶ تا ۶۰۰)

مکتبہ الغنی پبلشرز کی دیگر مطبوعات



قرآن اور اسلام کا سچا مرکز



مکتبہ الغنی پبلشرز پی ٹی سی ایل والی گلی، فیضانِ مدینہ پرانی سبزی منڈی، کراچی

☎ 03152717547 ☎ 03052578627



www.fb.com/alghanipublisher



www.alghanipublishers.com

Graphics Designer ☎ 0304-2601632